

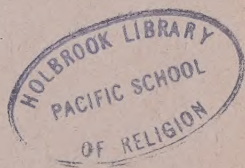
BR  
333.2  
J9  
1906  
GTU  
Storage



# LE DÉVELOPPEMENT

DE LA

PENSÉE RELIGIEUSE DE LUTHER JUSQU'EN 1517







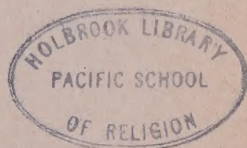


LE DÉVELOPPEMENT  
DE LA  
PENSÉE RELIGIEUSE DE LUTHER  
JUSQU'EN 1517

D'APRÈS DES DOCUMENTS INÉDITS

PAR  
ANDRÉ JUNDT

Licencié en théologie.



PARIS  
LIBRAIRIE FISCHBACHER  
33, RUE DE SEINE, 33

—  
1906  
—

*Tous droits réservés.*



70289

~~GT7~~

~~J952~~

333.2  
59  
1906

A LA MÉMOIRE

DE M. LE PASTEUR FÉLIX KUHN





# BIBLIOGRAPHIE

---

## I

### LES SOURCES

Nous indiquons ici l'édition *princeps* de chacun des écrits de Luther antérieurs aux 95 thèses (31 octobre 1517) :

*Die sieben Busspsalmen*, édités par les soins de Luther, à Wittenberg, en 1517 ; 2<sup>e</sup> édit., 1525.

*Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata 1516 et Disputatio contra scholasticam theologiam, 1517*, publiées dans la collection des *Propositiones D. M. Lutheri*, Wittenbergi, 1538.

Préface de Luther à la *Deutsche Theologie*, Eisleben, I, 1564.

*Sermo praescriptus praeposito in Litzka*, publié par A. Meno Verpoortenn, 1708.

Une série de sermons de 1514 à 1517 se trouve dans les *Vollständige Reformationen Acta et Documenta* de E. Lœscher, I, Leipzig, 1720, pp. 231-299, 729-795.

*Initium studii theologici beati viri D. Martini Lutheri, oder allererste exegetische Arbeit des sel. Mannes Gottes D. Martin Luthers über die Psalmen Davids... aus seinem eigenhändigen lateinischen Manuscript mit Fleiss übersetzt von Fr.-E. Rambach* (dans l'édition de J.-G. Walch, *Luthers sämtliche Schriften*, IX, Halle, 1743, pp. 1473-3545).

*Initium Theologiae Lutheri, s. exempla scholiorum quibus D. Lutherus psalterium interpretari coepit. Part. I. Septem psalmi paenitentiales. Textum originale nunc primum de Lutheri autographo exprimendum curavit Ed. C.-A. Riehm*, Halis Saxonum, 1874, 27 pp.

*Dr. Martin Luther's erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen aus den Jahren 1513-1516. Nach der eigenhändigen lateinischen Handschrift Luther's auf der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Dresden herausgegeben... von J.-K. Seidemann*. 1<sup>re</sup> édit., Dresden, 1876 ; 2<sup>e</sup> édit., Dresden, 1880 ; 2 vol., XVI et 470, 407 pp.

*Dr. Martin Luthers Vorlesung über das Buch der Richter, aus einer in*

*der Zwickauer Rathsschulbibliothek befindlichen Handschrift herausgegeben von G. Buchwald, Leipzig, 1884.*

*Andreas Poach handschriftliche Sammlung ungedruckter Predigten D. Martin Luthers, herausgegeben von G. Buchwald, I, 1, Leipzig, 1884.*

*Adnotationes Quincuplici Fabri Stapulensis Psalterio manu adscriptae* (dans l'édition de Weimar, IV, 1886, pp. 463-526).

*Randbemerkungen Luthers zu Augustini Opuscula, zu Augustins Schriften De Trinitate und De civitate dei, zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, zu Taulers Predigten, zu Opuscula Anselmi und Johannis de Trittenheim Liber lugubris de statu et ruina monastici ordinis* (dans l'édition de Weimar, IX, 1893, pp. 1-114).

Tous ces documents se trouvent dans les tomes I, III, IV et IX de l'édition de Weimar (*D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar*), en cours de publication depuis 1883, d'après laquelle nous les citerons.

---

Commentaires de Luther, encore inédits, sur les épîtres de saint Paul aux Romains, aux Galates, à Tite et aux Hébreux.

---

*Dr. Martin Luther's Briefwechsel, bearbeitet von E.-L. Enders, Frankfurt am Main, 1884, I, pp. 1-117.*

---

#### PRINCIPALES ABRÉVIATIONS.

*Weimar* : = Edition de Weimar.

*Erl.* : = Edition d'Erlangen.

*Enders* : = Lettres de Luther, éditées par Enders.

## II

### OUVRAGES A CONSULTER

#### A. — MONOGRAPHIES.

##### *Sur les Psaumes :*

Ed. C.-A. RIEHM : *Luthers älteste Psalmenerklärung (Theologische Studien und Kritiken, 1875, pp. 113-129).*

H. HERING : *Luthers erste Vorlesungen als Lehr und Lebenszeugniß (Th. St. u. Krit., 1877, pp. 583 ss.).*



A.-W. DIECKHOFF : *Luthers erste Vorlesung über die Psalmen (Deutsche Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1883, pp. 13-35).

H. PLATZHOFF : *Luthers erste Psalmenübersetzung*, Thèse, Halle, 1887.

*Sur les Sermons :*

G. GRANIER : *Essai sur la prédication de Luther depuis l'année 1515 jusqu'au 31 octobre 1517*, Thèse, Montauban, 1878.

H. JACOBY : *Luthers vorreformatorsche Predigt, 1512-1517*, Königsberg i. Pr., 1883.

B. — ETUDES D'ENSEMBLE.

MARTINUS LUTHERUS PIO LECTORI S. : *Préface des œuvres latines*, Wittenberg, 1545 (*Opera latina varii argumenti*, I, pp. 15-24, Frankofurti ad M. et Erlangae, 1865).

PH. MELANCHTHON : *Historia de vita et actis M. Lutheri*, Wittenbergi, 1546 (*Corpus Reformatorum*, 6, pp. 155 ss.).

J. MICHELET : *Mémoires de Luther, traduits et mis en ordre*, I, Paris, 1837.

W. RETTBERG : *Luther und Occam (Theologische Studien und Kritiken*, 1839, pp. 69-136).

K. JÜRGENS : *Luther's Leben von seiner Geburt bis zum Ablassstreite*, I-III, Leipzig, 1846 et 1847.

A.-W. DIECKHOFF : *Luthers evangelische Lehrgedanken in ihrer ersten Gestalt (Deutsche Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1852, pp. 130-147).

Du même auteur : *Luthers Lehre von der Gnade (Theologische Zeitschrift von Dieckhoff und Kliefoth*, 1860, pp. 633-729 ; 1861, pp. 1-99, 183-242).

Id. *Justin, Augustin, Bernhard und Luther*, Leipzig, 1882.

Id. *Die Stellung Luthers zur Kirche und ihrer Reformation in der Zeit vor dem Ablassstreit*, Rostock, 1883.

Id. *Der Ablassstreit dogmengeschichtlich dargestellt*, Gotha, 1886.

Id. *Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt. Rectorats-Programm*, Rostock, 1887.

D. HARRIES : *Luthers Lehre bis zum Jahre 1517 (Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1861, pp. 714 ss.).

TH. HARNACK : *Luthers Theologie*, I, Erlangen, 1862, Introduction.

J. KESTLIN : *Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhang dargestellt*, I, 1<sup>re</sup> édit., Stuttgart, 1863 ; 2<sup>e</sup> édit., 1901, pp. 5-158.

Du même auteur : *Martin Luther, sein Leben und seine Schriften*, I, 1<sup>re</sup> édit., Elberfeld, 1875 ; 5<sup>e</sup> édit. revue par G. Kawerau, Berlin, 1903, pp. 10-141.

A. RITSCHL : *Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott (Jahrb. f. d. Th.*, 1865, pp. 277 ss. ; 1868, pp. 67 ss.).

- Du même auteur : *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, I, 3<sup>e</sup> édit., Bonn, 1889, pp. 141 ss.
- G. PLITT : *Einleitung in die Augustana*, I, Erlangen, 1867, pp. 31-73.
- II. HERING : *Die Mystik Luthers im Zusammenhang seiner Theologie und in ihrem Verhältniss zur älteren Mystik*, Leipzig, 1879.
- S. LOMMATZSCH : *Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte aus dargestellt*, Berlin, 1879.
- TH. KOLBE : *Die Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz*, Gotha, 1879, pp. 215-256.
- Du même auteur : *Martin Luther*, I, Gotha, 1884, pp. 1-160.
- FR. NITZSCH : *Luther und Aristoteles*, Kiel, 1883.
- O.-G. SCHMIDT : *Luthers Bekanntschaft mit den alten Klassikern*, Leipzig, 1883.
- F. KUHN : *Luther, sa vie et son œuvre*, I, Paris, 1883 ; 2<sup>e</sup> mille, Paris, 1894, pp. 17-167.
- E. MÉNÉGOZ : *Luther considéré comme théologien. Leçon d'ouverture*, Paris, 1883.
- ED. BRATKE : *Luthers 95 Thesen und ihre dogmenhistorischen Voraussetzungen*, Göttingen, 1884.
- AD. HARNACK : *Martin Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung*, Giessen, 1886.
- Du même auteur : *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 3<sup>e</sup> édit., Freiburg i. B., Leipzig et Tübingen, 1897, pp. 726-738.
- R. KÜBEL : *Über die Darstellung des Christentums und der Theologie Luthers in Harnacks Dogmengeschichte (Neue kirchliche Zeitschrift, 1891, pp. 13 ss.)*.
- LIPSIUS : *Luthers Lehre von der Busse*, Braunschweig, 1892.
- TH. BRIEGER : *Der Glaube Luthers in seiner Freiheit von menschlichen Autoritäten, Rectoratsrede*, Leipzig, 1892.
- E. CHRISTEN : *L'autorité dans la conception religieuse de Luther. Thèse*, Genève, 1893.
- FR. LOOFS : *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 3<sup>e</sup> édit., Halle, 1893, pp. 345 ss.
- A. EVERS : *Das Verhältniss Luthers zu den Humanisten*, Rostock, 1895.
- O. UNDRITZ : *Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther (N. k. Z., 1897, pp. 568 ss.)*
- R. SEEBERG : *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, Erlangen et Leipzig, 1898, pp. 205 ss.
- FR. KROPATSCHEK : *Die natürlichen Kräfte des Menschen in Luthers reformatorischen Theologie*, Greifswald, 1898.
- Du même auteur : *Occam und Luther (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 1900, pp. 73 ss.)*.

- Id. *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche, I, die Vorgeschichte, das Erbe des Mittelalters*, Leipzig, 1904.
- AD. GALLEY : *Die Busslehre Luthers und ihre Darstellung in neuester Zeit*, Gütersloh, 1900.
- G. STANGE : *Über Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens* (*Neue kirchl. Z.*, 1900, pp. 574-585).
- E. PREUSS : *Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation*, Leipzig, 1901.
- O. SCHEEL : *Luthers Stellung zur heiligen Schrift*, Tübingen et Leipzig, 1902.
- K. THIMME : *Luthers Stellung zur heiligen Schrift*, Gütersloh, 1903.
- J. HAUSSLEITER : *Die Universität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers*, Leipzig, 1903.
- P. FEINE : *Die Erneuerung des paulinischen Christentums durch Luther*, Leipzig, 1903.
- AD. HAUSRATH : *Luthers Leben, I*, Berlin, 1904, pp. 1-144. Cf. du même auteur : *Luthers Bekehrung* (*Neue Heidelberger Jahrbücher*, 1896, pp. 170 ss.).
- H. DENIFLE, O. P. : *Luther und Lutherthum in der ersten Entwicklung quellenmässig dargestellt, I*, Mainz, 1904, XXIX et 860 pp.
- G. KAWERAU : *Eine Anklage Denifles gegen Luther* (*Deutsch evangelische Blätter*, 1904, pp. 530-540).
- Du même auteur : *H. Denifle, Luther und Lutherthum* (*Th. Stud. u. Krit.*, 1904, pp. 605-631).
- R. SEEBERG : *Luther und Lutherthum in der neuesten katholischen Beleuchtung*, Leipzig, 1904.
- R. FESTER : *Religionskrieg und Geschichtswissenschaft. Ein Mahnwort an das deutsche Volk aus Anlass von Denifle's Luther*, München, 1904.
- J. HAUSSLEITER : *Luther im römischen Urteil*, Leipzig, 1904.
- W. WALTHER : *Denifle's Luther. Ein Ausgeburt römischer Moral*, Leipzig, 1904.
- TH. KOLDE : *P. Denifle, Unterarchivar des Papstes, seine Beschimpfung Luthers und der evangelischen Kirche*, Leipzig, 1904.
- W. KÖHLER : *Ein Wort zu Denifle's Luther*, Tübingen et Leipzig, 1904.
-





## INTRODUCTION

---

Avant d'être le fondateur et le héros de la Réformation allemande, Luther a passé quinze années de sa vie dans le recueillement, l'étude et la prière. La pensée qui a remué les consciences et produit la révolution religieuse du xvi<sup>e</sup> siècle, s'est formée dans la méditation silencieuse. La cellule du couvent d'Erfurt, où Luther était oppressé, déchiré, anéanti par les angoisses de l'âme, fut comme le berceau de la religion nouvelle. C'est là que le moine « a vécu d'abord la réforme en lui-même, lui donnant naissance dans les douleurs de l'enfantement (1) ». Avant de prêcher l'Evangile, il dut le faire sien par un prodigieux effort. C'est l'âge héroïque de la pensée de Luther.

Comment le moine est-il devenu le réformateur ? Telle est la question que nous nous proposons d'examiner.

Nous nous arrêterons à l'année 1517. Cette date marque à la fois le commencement de la phase militante de la vie de Luther et le terme de la période de formation de sa pensée.

Sans doute, il n'a pas encore déduit toutes les applications du principe nouveau. Plus tard seulement, lorsque ses idées seront aux prises avec la contradiction, certaines doctrines se préciseront, les éléments d'origines diverses qui s'étaient introduits dans ses premières conceptions disparaîtront et il trouvera des formules plus exactes pour traduire sa propre pensée. Mais en 1517 il a déjà conscience d'avoir un message à adresser à

(1) E. MÉNÉGOZ, *Luther considéré comme théologien. Leçon d'ouverture*. Paris, 1883, p. 16.

tous, savants et ignorants, théologiens et laïques. Il publie et soutient les 95 thèses qui sont le manifeste de la Réformation.

Certes, il ne prévoyait pas alors les conséquences dernières de son acte. Les événements, en se succédant, les lui révélèrent l'une après l'autre. Il a marché, non sans hésitation, mais sans crainte, dans la voie imprévue où il s'était engagé. Il est allé jusqu'au bout. Il fallait que la vérité triomphât.

C'était en effet une question de principe qui, dès les premiers jours du conflit, se trouvait en jeu. Luther ne protestait pas seulement contre les abus auxquels le trafic des indulgences donnait lieu, il attaquait la doctrine ecclésiastique de la justification par l'indulgence (1). Il combattait cette doctrine en montrant la nécessité de la véritable repentance, de la conversion du cœur. La vie entière du chrétien devait être une pénitence continuelle (thèse 1). Cette conception nouvelle de la vie n'était autre chose, on le verra plus loin, qu'une application morale du principe religieux de la justification par la foi. Ainsi les thèses de 1517 ne sont pas le prélude, mais bien le premier acte de la Réformation. Elles attestent que Luther était en possession du principe nouveau. Il avait rejeté la doctrine ecclésiastique du salut par les œuvres pies et adopté la conception paulinienne du salut par la foi.

C'est entre ces deux termes que s'étend la carrière parcourue par la pensée du futur réformateur. Elle a son point de départ dans l'ensemble des sentiments, des croyances, des superstitions dont s'inspirait la religion du peuple allemand à la fin du xv<sup>e</sup> siècle et son point d'arrivée dans la restauration du christianisme paulinien. En mesurant cette distance, on se rend compte qu'elle n'a pu être franchie d'une traite. La pensée de Luther n'est pas arrivée à son terme et au repos après un seul effort. Elle a dû suivre au contraire la voie d'un développement progressif.

(1) Voir ma thèse latine : *Quid de via salutis Johannes de Paltz docuerit exponitur.*



Le réformateur avait gardé un souvenir très net de la lente évolution de sa pensée. Il écrivait en effet en 1545, l'année qui précéda sa mort, dans la préface de ses œuvres latines (1) : « Cher lecteur, si tu veux lire ces écrits, rappelle-toi que j'ai été, comme Augustin le dit de lui-même, du nombre des auteurs qui ont progressé en écrivant et en enseignant. Je n'ai pas été de ceux qui, sans travaux, sans recherches, sans essais préalables, atteignent immédiatement la perfection et comprennent à première vue tout le sens de l'Ecriture. » Ce passage permet de mettre dès maintenant en lumière quelques-uns des caractères du développement de Luther.

1). « Il s'est fait conséquemment, dans la même ligne. Il n'y a pas eu chez Luther de soubresauts, pas de changements de front (2). » Les études, les recherches, les essais auxquels il s'est livré ont été comme les travaux d'approche qu'il a exécutés, les reconnaissances et les assauts qu'il a tentés pour se rendre maître de la vérité religieuse qu'il savait renfermée dans l'Ecriture.

2). La découverte qu'il fit du véritable sens de la Parole de Dieu a été le résultat, non d'une inspiration subite, mais de longs et patients efforts. Il s'est avancé en ligne droite, guidé par un sûr instinct, mais il s'est avancé pas à pas, comme un homme qui doit se frayer la route, vers la Terre promise de l'Evangile paulinien.

3). Luther constate qu'il « a progressé en écrivant et en enseignant ». Or ses premiers écrits et ses premiers cours théologiques datent de 1510. C'est donc à partir de cette année-là que le principe nouveau s'affirmera et se précisera dans son esprit. On peut admettre sans doute que l'origine première du développement de sa pensée remonte dans sa vie jusqu'à la crise d'Erfurt (1507-1508) et plus haut encore. Mais c'est à

(1) *D. Martini Lutheri opera latina varii argumenti*. Frankofurti ad M. et Erlangae, I, 1865, p. 23.

(2) MÉNÉGOZ, *Leçon citée*, p. 19.

tort qu'on a représenté Luther au couvent comme étant déjà en état de comprendre parfaitement le sens des Ecritures.

De ce passage ressort donc avec évidence, on le voit, l'idée du développement progressif de la pensée de Luther.

Cette idée a une histoire. Il ne sera pas inutile d'en marquer ici les principaux épisodes. Signalée par Luther lui-même, indiquée dans la biographie de Luther que nous a laissée Mélanchthon (1), elle s'efface et disparaît complètement dans les récits des historiens postérieurs (2). Ceux-ci montrent Luther, au sortir du couvent d'Erfurt, déjà parfaitement armé pour la lutte, opposant la théologie scripturaire à la scolastique dès le premier cours qu'il fit, comme bachelier biblique, à Wittenberg, en 1509. Le recteur de l'Université avait même dit, assurent-ils, à cette époque : « Ce moine confondra tous les docteurs, car il se fonde sur les écrits des prophètes et des apôtres et sur les paroles de Jésus-Christ (3). »

En réalité, rien n'est moins certain. Il n'est même pas sûr que Luther ait professé le cours en question. Mais c'est ainsi que se créent les légendes.

Celle de la « conversion » de Luther remplaçait l'histoire vraie. Par ce terme de conversion, on entendait non seulement l'orientation nouvelle de la vie religieuse, mais la transformation de la pensée du futur réformateur. En un instant, il devait avoir rejeté toutes les notions acquises et adopté la doctrine scripturaire. Les deux termes entre lesquels se place le développement progressif de sa pensée, la crise d'Erfurt, qui en est le fait ini-

(1) MÉLANCHTHON, *Historia de vita et actis M. Lutheri*. Wittenbergi, 1546. (*Corpus Reformatorum*, 6, pp. 155 ss.)

(2) Voir la liste des premières biographies de Luther, dans l'ouvrage de F. Kuhn, *Luther, sa vie et son œuvre*. Deuxième mille, Paris, 1894, tome premier, bibliographie, pp. x-xi.

(3) Ce propos, recueilli par Mélanchthon (*Corpus Reformatorum*, 6, p. 160), se retrouve dans la plupart des « vies de Luther ». J. KESTLIN (*Martin Luther*, 5<sup>e</sup> édit. revue par G. KAWERAU, Berlin, 1903) et AD. HAUSRATH (*Luthers Leben*, Berlin, 1904) cessent d'en faire état.

tial, et la découverte du sens véritable de l'Écriture, qui en est l'aboutissement, se trouvaient réunis et confondus.

La confusion tenait à une cause double, à ce que Luther disait et à ce qu'il ne disait pas.

Sans doute, il avait constaté lui-même la progression de sa pensée, mais il n'avait pas retracé cette histoire et il ne l'avait pas fait parce qu'il ne l'avait pas voulu.

Tout ce qu'il avait « enseigné ou écrit » avant d'être parvenu à la pleine intelligence de la vérité scripturaire était sans valeur à ses yeux.

« Je me suis longtemps opposé, écrit-il dans la préface de ses œuvres latines, à ceux qui voulaient rééditer mes livres, pour ne pas dire mes confuses élucubrations...

« J'eusse désiré qu'ils fussent ensevelis dans un éternel oubli et cédassent la place à de meilleurs. Cependant mes amis ne cessent de me répéter que si j'en empêchais l'impression durant ma vie, il arriverait fatalement qu'après ma mort ils seraient édités par des hommes qui n'auraient plus connaissance du temps, des lieux et des circonstances dans lesquels ils ont paru et par conséquent à un désordre moindre en ajouteraient un plus grand ; j'ai fini par me rendre à leurs instances... Avant tout, je supplie, au nom de Jésus-Christ, le lecteur pieux de lire mes écrits avec discernement et avec une grande indulgence. Qu'il sache qu'autrefois, en abordant cette œuvre, j'étais un moine, un papiste insensé... »

Aussi Luther se borne-t-il à indiquer le titre de ses premiers cours, l'explication du psautier et les commentaires des épîtres pauliniennes. Ce qu'il y avait « écrit et enseigné », il a voulu « l'ensevelir dans un éternel oubli ». Il a effacé ainsi lui-même les traces qui permettaient de suivre la marche progressive de sa pensée.

Les historiens devaient donc s'en tenir aux seules indications fournies par les récits de Luther. Au soir de la vie, le réformateur évoquait, avec une puissance d'émotion et une

netteté de souvenir singulières, un passé déjà lointain. Il revivait les moments décisifs, ceux où il s'était cru perdu, ceux où il s'était senti renaître. Ils émergeaient pour ainsi dire du fond de sa mémoire, comme des sommets qui se détachent en pleine lumière alors que l'ombre recouvre déjà les vallées. Par un effet de perspective, les plans se confondent, les cimes semblent fondues en une chaîne harmonieuse. C'était ainsi que Luther voyait sa vie passée. Dans le récit qu'il nous en a laissé (1), il met en relief l'origine et le terme de son évolution religieuse, il passe sous silence les étapes successives franchies par sa pensée. C'est une vision, en raccourci, du chemin parcouru, ce n'en est pas une description minutieuse. Luther présente la découverte de la notion paulinienne de la justice divine comme la solution de la crise d'Erfurt. Entre ces deux moments, les historiens suivants établissent non seulement un rapport logique de cause à effet, mais une relation immédiate dans le temps. Ils écartent ainsi l'idée même de la lente élaboration de la doctrine de Luther.

Et pourtant cette idée ne devait pas périr. Mais elle ne pouvait être reprise avec quelques chances de succès qu'après de patientes recherches littéraires et historiques. Il fallait reconnaître et rassembler les écrits de Luther antérieurs à 1517, qui se trouvaient épars dans différentes collections (2). Cette œuvre de minutieuse analyse fut entreprise par K. Jürgens (3).

Il réunit avec le plus grand soin les documents que l'on possédait alors. Aux écrits déjà connus (des sermons, deux discussions académiques et les sept psaumes de la pénitence), étaient venues s'ajouter les gloses ou notes que Luther dictait lorsqu'il commentait les psaumes (1513-1515), dernière source, de beaucoup la plus importante, mais dont la valeur était singulière-

(1) *Préface citée*, pp. 16, 22, 23.

(2) Voir Bibliographie, p. III.

(3) *Luther's Leben von seiner Geburt bis zum Ablassstreite*, I-III, Leipzig, 1846 et 1847.



ment amoindrie par le fait que l'on ne possédait que la traduction inexacte d'une copie fautive (1).

Jürgens étudia ces divers documents et s'efforça d'en dégager la première forme de la pensée religieuse de Luther.

L'esquisse tracée par lui des conceptions du futur réformateur est sans doute inexacte sur bien des points, mais le livre de Jürgens a fait époque. Il a signalé un domaine nouveau à explorer, celui de la théologie de Luther avant 1517.

Quelle était la nature de cette théologie ? Portait-elle déjà la marque du réformateur ? Représentait-elle au contraire un degré inférieur de sa pensée ? Et dans ce cas, à quelle école du moyen âge devait-on la rattacher ? Au mysticisme ou à la scolastique ?

Certains éléments spécifiquement luthériens apparaissaient déjà nettement, A.-W. Dieckhoff les signala dans deux articles de revues : *Luthers evangelische Lehrgedanken in ihrer ersten Gestalt* (2), et *Luthers Lehre von der Gnade* (3). Il passait sous silence ou ne faisait qu'indiquer ce qu'il y avait encore d'« incomplet » ou de « faux » dans la théologie de Luther. L'auteur est toujours resté fidèle à cette méthode et l'étude plus complète qu'il a publiée en 1887 (4), comme les précédentes, est plutôt l'œuvre d'un dogmaticien qui apprécie la valeur d'un système déjà parfaitement constitué, que celle

(1) La bibliothèque de Wolfenbüttel contenait un exemplaire du psautier qui présentait, entre les lignes imprimées, des notes écrites par Luther. Une copie en fut prise, et d'une étrange façon. Le copiste sautait les passages difficiles à déchiffrer et il cherchait à élucider ceux dont le sens lui semblait obscur. Ainsi dans la glose de ps. 32,2, à la place de *humilibus* il écrit : *vere pœnitentibus et Christi meritum amplectentibus* ! Rambach traduisit tant bien que mal cette copie en allemand et Walch inséra cette traduction dans son édition des œuvres de Luther. *Luthers sämtliche Schriften*, IX, Halle, 1743, pp. 1473-3545.

(2) *Deutsche Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1852, pp. 130-147.

(3) *Theologische Zeitschrift von Dieckhoff und Kliefoth*, 1860, pp. 633-729 ; 1861, pp. 1-99, 183-242.

(4) *Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt, Rectorats-Programm*. Rostock

d'un historien qui s'applique à comprendre la marche ascendante d'une pensée.

Se plaçant à un point de vue tout opposé, Harries (1) s'attachait à relever le caractère particulier que la doctrine de Luther avait revêtu avant d'être parvenue à sa forme définitive.

Il montrait l'étroite parenté qui unissait les premières conceptions de Luther à celles d'Augustin et des mystiques.

Il mettait en lumière les points que Dieckhoff avait laissés dans l'ombre et dévoilait pour ainsi dire l'autre face de la doctrine de Luther. En même temps, il signalait l'influence exercée par le mysticisme sur la pensée du futur réformateur.

Quelques années plus tard, Albert Ritschl (2) relevait dans la théologie de Luther certaines idées déterministes dont l'origine première remontait, d'après lui, à la scolastique nominaliste. Dans le *De servo arbitrio* il retrouvait l'idée de la volonté absolue de Dieu, telle que Occam et Biel l'avaient formulée. La question des rapports de la pensée de Luther et de celle des derniers scolastiques était posée.

Déjà Rettberg (3) avait remarqué que la doctrine luthérienne de la consubstantiation était la reproduction exacte de la théorie présentée comme la plus vraisemblable par Occam et d'Ailly. Reprenant cette observation à laquelle il ajoutait d'autres remarques, Ritschl montrait que la théologie de Luther se rattachait à certains principes nominalistes. L'antithèse de la foi et de la raison, la souveraineté absolue de la volonté de Dieu qui « rend juste ce qu'il veut », l'*absolutum Dei dominium in creaturas*, toutes ces idées se retrouvaient dans la pensée du réformateur. L'auteur faisait ressortir l'im-

(1) *Luthers Lehre bis zum Jahre 1517. (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1861, pp. 714 ss.)*.

(2) *Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1868, pp. 67 ss.)*.

(3) *Luther und Occam (Theologische Studien und Kritiken, 1839, pp. 69-136)*.

portance des études théologiques que Luther avait commencées au couvent d'Erfurt pour les continuer plus tard encore. Il rappelait qu'avant de combattre les scolastiques, il avait beaucoup appris à leur école.

Dieckhoff, Harries et Ritschl avaient mis en lumière les trois éléments constitutifs de la pensée de Luther : le paulinisme, le mysticisme, le nominalisme. Le premier montrait en Luther un génie religieux qui, dès la première heure, avait puisé dans la Bible, et dans la Bible seule, la connaissance de la théologie paulinienne. Le second le représentait dominé par l'influence du courant de piété mystique qui, dérivant d'Augustin, traversait tout le moyen âge pour pénétrer avec Staupitz au couvent d'Erfurt. Le troisième enfin voyait en lui un disciple émancipé des derniers scolastiques. Autant d'auteurs, autant de conceptions différentes.

Chacune d'elles offrait assez de vraisemblance pour être adoptée. Aussi les voyons-nous reparaître successivement.

Les historiens suivants peuvent se répartir en trois groupes :

Les uns, comme J. Koestlin, dans la première édition de son bel ouvrage (1), et G. Plitt (2) adoptent, avec quelques modifications, la manière de voir de Dieckhoff. Plitt notamment attribue au mysticisme une certaine influence sur le développement religieux de Luther avant sa « conversion ». Beaucoup d'historiens qui ne paraissent point avoir fait une étude spéciale de la théologie du futur réformateur s'en tiennent volontiers à cette conception traditionnelle. Ad. Harnack lui-même semble négliger la première période du développement de Luther, et d'après son exposé (3), le moine d'Erfurt aurait « compris à première vue tout le sens de l'Écriture ».

(1) *Luthers Theologie*... 1863, pp. 3-179.

(2) *Einleitung in die Augustana*, I, Erlangen, 1867, pp. 31-73.

(3) « Innere Unruhe, die Sorge um sein Heil, trieben Martin Luther in das Kloster. Fromm werden und genug thun wollte er, damit er einen gnädigen Gott kriege... Aber indem er alle die Mittel benutzte, welche die mittelalterliche Kirche ihm bot, wuchsen seine Anfechtungen und Qualen... In solcher Noth ging

D'autres critiques, entre autres H. Hering et S. Lommatzsch, reprennent l'idée de Harries et relèvent le caractère mystique de la première théologie de Luther.

Hering (1) étudie successivement le commentaire sur les psaumes (1513-1515), les sermons et l'explication des sept psaumes de la pénitence (1515-1517). Il distingue deux périodes dans la marche de la pensée de Luther. Dans la première, le futur réformateur subit l'influence du mysticisme d'Augustin et de saint Bernard (*romanisch-mystische Periode*) ; dans la seconde, il adopte les conceptions des mystiques allemands, Tauler et l'auteur de la Théologie germanique (*germanisch-mystische Periode*).

Lommatzsch (2) recherche quels ont été les principes d'ordre religieux et moral d'où la Réformation est issue. Il fait observer qu'en fait de dogmatique, Luther est encore catholique en 1517. L'élément nouveau de sa doctrine apparaît dans la conception de la vraie pénitence du chrétien. Christ a voulu que la vie tout entière de ses disciples fût une pénitence continuelle. C'est l'obéissance à cet ordre du Maître, l'imitation de Christ, qui constitue le seul chemin du royaume des Cieux. Ainsi, pour combattre l'indulgence, le réformateur se placerait uniquement sur le terrain religieux et moral. Il prêche la repentance, la conversion du cœur, comme Tauler l'avait fait avant lui. Dans aucun de ses sermons, dans aucun de ses écrits anté-

es ihm am Neuen Testamente auf, was das Wesen und die Kraft der christlichen Religion sei... Wohl hat er von den alten Mystikern gelernt, aber er hat gefunden was sie suchten... »

*Martin Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung*, Giessen, 1886, p. 8.

Cf. *Dogmengeschichte*, 3<sup>e</sup> édit., III, p. 738.

Toutefois Harnack écrit : « Die Art wie Luther seinen Glauben in der ersten Zeit zum Ausdruck gebracht hat, zeigt deutlich dass er ausser von Augustin auch von den mittelalterlichen Mystikern (von Bernhard ab) gelernt hat. »

(1) *Die Mystik Luthers im Zusammenhang seiner Theologie und in ihrem Verhältniss zur älteren Mystik*, Leipzig, 1879.

(2) *Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte aus dargestellt*, Berlin, 1879.

rieurs à 1518, on ne trouve, d'après Lommatzsch, l'expression correcte de la justification par la foi. L'auteur conclut : Tout ce que Luther oppose à la scolastique, en 1517, est un héritage du mysticisme.

L'idée de la relation de la théologie luthérienne et du nominalisme, indiquée par Ritschl en 1868, ne devait être reprise que dans ces dix dernières années. Ritschl lui-même paraissait l'avoir abandonnée (1). Il ne s'était pas rallié à la thèse de Hering et de Lommatzsch et soulignait au contraire la différence de nature qui existe entre les conceptions de Luther et celles des mystiques. D'après lui, il ne fallait pas exagérer l'importance de certaines expressions communes, car le futur réformateur attachait un sens nouveau aux termes anciens. Cependant, c'était dans les idées religieuses d'Augustin, de saint Bernard, de Staupitz et dans les notions familières aux mystiques allemands que Ritschl cherchait les antécédents historiques de la doctrine luthérienne de la justification.

Mais la critique ne pouvait oublier le fait signalé par Mélancthon : à Erfurt, Luther avait lu et relu les écrits des scolastiques. Il avait pu comparer les « modernes » ou nominalistes aux représentants de l'ancienne école et avait donné la préférence aux premiers. Occam lui paraissait le plus « ingénieux » de tous les docteurs. Il est donc naturel de voir reparaître l'idée de Ritschl avec une force nouvelle. L'honneur de l'avoir recueillie et de l'avoir fait revivre revient à R. Seeberg (2).

L'auteur étudie avec un soin tout spécial l'histoire de la scolastique à partir de Duns Scot. Cette période ne compte pas seulement des épigones qui se bornent à commenter des commentaires. Il s'y trouve encore des penseurs originaux qui abordent les plus hauts problèmes et cherchent des solutions nouvelles. La théologie de saint Thomas avait fait son temps,

(1) *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, I, 3<sup>e</sup> édit., Bonn, 1889, pp. 141 ss.

(2) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, Erlangen et Leipzig, 1898, pp. 205 ss.



mais la décadence de l'école thomiste ne marque pas la fin de la scolastique.

Sur les ruines du thomisme s'édifie un autre système. Les principes philosophiques et religieux sur lesquels il s'appuie, la manière nouvelle dont les questions sont posées et résolues, tout en lui accuse l'esprit d'une nouvelle époque. C'est le nominalisme.

En exposant la méthode des docteurs de cette école et les résultats auxquels cette méthode les a conduits, Seeberg montre de la façon la plus nette que la critique nominaliste a comme frayé la voie à Luther et que les conceptions particulières aux derniers scolastiques se retrouvent à la base des affirmations doctrinales du futur réformateur. Il met en lumière les points d'attache de la théologie du passé à celle de l'avenir.

Luther a reçu de la scolastique un corps de doctrines complet et cohérent. La disposition et l'organisation de ce système lui fourniront les grandes lignes et le plan de sa dogmatique.

On peut même reconnaître, dans les parties essentielles de l'édifice nouveau, des matériaux qui proviennent de la construction primitive. Ces éléments se retrouvent jusque dans les notions capitales de la grâce et de la foi (1)

L'ouvrage de Seeberg donne une impulsion nouvelle à la critique. Le nominalisme apparaît comme l'un des facteurs essentiels de la théologie de Luther. Il faut donc étudier les conceptions de Duns Scot et d'Occam si l'on veut comprendre les doctrines luthériennes et tenir compte de l'œuvre théologique accomplie par les derniers scolastiques pour apprécier avec justesse celle du réformateur.

Ce principe est appliqué aujourd'hui par tous les critiques qui usent de la méthode historique. Signalons en particulier les travaux de O. Scheel (2) et de Fr. Kropatschek (3). Ces

(1) SEEBERG, *ouvrage cité*, pp. 133, 143, 144, 179.

(2) *Luthers Stellung zur heiligen Schrift*. Tübingen et Leipzig, 1902.

(3) *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche, I, Die Vorgeschichte, das Erbe des Mittelalters*. Leipzig, 1904.

auteurs trouvent dans le nominalisme les prémisses de la doctrine luthérienne de l'autorité scripturaire.

Sur bien des points, la lumière se fait. L'histoire des dogmes tend à relier ce que la dogmatique a dissocié. Elle cherche à montrer que dans l'ordre de la pensée, comme dans celui de la nature, il n'y a pas de création spontanée, mais des transformations successives, qui procèdent les unes des autres. La question des rapports de Luther et des scolastiques, actuellement à l'ordre du jour, n'est pas encore complètement résolue. Mais l'effort de la critique tend à prouver la vérité de ce paradoxe : c'est la théologie des nominalistes qui explique celle de Luther.

Cependant, ce point de vue peut paraître étroit. Le nominalisme forme, il est vrai, comme l'arrière-plan de certaines conceptions de Luther, et il est certain que celui-ci doit beaucoup aux derniers scolastiques. Mais il ne leur doit pas tout et sur bien des points sa pensée présente des analogies frappantes avec celle des mystiques.

De plus, comme l'indique Ménégoz (1), si Luther s'est formé à deux écoles bien différentes, à la scolastique et au mysticisme du moyen âge, « c'est à l'étude de la Bible et des œuvres de saint Augustin qu'il doit la substance vivifiante, la moelle de sa théologie. Son maître le plus influent a été le plus grand théologien du Nouveau Testament, l'apôtre saint Paul. »

Mais d'où viennent les divergences de vues que nous avons signalées parmi les critiques? Ce n'est point, semble-t-il, par hasard que la théologie de Luther a été présentée tantôt comme la restauration du paulinisme, tantôt comme une variété du mysticisme, tantôt comme une réforme de la scolastique. Chacune de ces conceptions a été défendue par des théologiens de premier ordre et appuyée sur des arguments solides, chacune d'elles renferme une part de vérité. Nous sommes donc amenés

(1) *Leçon citée*, p. 18.

à nous demander si l'on ne pourrait les concilier et si la solution de ces antithèses ne serait pas dans l'idée de la lente évolution du futur réformateur.

Il aurait été successivement nominaliste, mystique, paulinien. Ayant eu pour point de départ les conceptions scolastiques, sa pensée se serait arrêtée et comme fixée un certain temps dans le mysticisme, pour trouver enfin dans l'évangile de saint Paul son repos définitif.

Pour que cette idée sorte du domaine des hypothèses, il faut retracer, au moins dans ses grandes lignes, l'histoire de la pensée de Luther avant 1517 et, pour cela, recourir aux documents originaux.

Depuis ces vingt-cinq dernières années nous en connaissons un plus grand nombre.

Rappelons les principales trouvailles faites par Fr. Schnorr von Carolsfeld et G. Buchwald.

En 1874, le premier découvrit, à la bibliothèque de Dresde, un psautier de 1513 qui contenait des notices manuscrites de Luther. Elles furent publiées par J.-K. Seidemann sous ce titre : *Dr. Martin Luther's erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen aus den Jahren 1515-1516* (1). Était-ce le texte original et complet dont on ne possédait jusqu'alors qu'une traduction inexacte et fragmentaire (2)? Seidemann le pensait. Dieckhoff (3) montra qu'il en était autrement. Il compara le texte de Dresde aux fragments de celui de Wolfenbüttel que venait de publier Riehm (4) et il établit que l'on possédait, non pas deux recensions d'un même texte, mais deux originaux différents. Il restait à en déterminer les rapports. Dieckhoff

(1) 1<sup>re</sup> édit. Dresden, 1876 ; 2<sup>e</sup> édit., Dresden, 1880.

(2) Voir p. 7, note 1.

(3) *Luthers erste Vorlesung über die Psalmen*. (*Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1883, pp. 13-35).

(4) *Initium theologiae Lutheri, seu Exempla scholiorum quibus D. Lutherus psalterium interpretari cœpit. Part. I. Septem psalmi penitenciales. Textum originale nunc primum de Lutheri autographo exprimendum curavit Eduardus C. Aug. Riehm*. Halis Saxonum, 1874. 27 p.

fit observer que le terme de « glose » qui figurait souvent dans les notices publiées par Seidemann ne désignait pas la *glossa ordinaria*, comme le supposait ce dernier, mais le texte de Wolfenbüttel. Or dans l'explication du psaume 63, Luther citait la glose du psaume 110. Les deux documents n'étaient donc pas absolument contemporains. Luther avait composé en premier lieu les gloses, que sans doute il avait l'intention de dicter à ses élèves (1). Ce travail préparatoire achevé, il avait rédigé les explications détaillées qu'il se réservait de leur exposer oralement. Le texte de Wolfenbüttel serait pour ainsi dire le livre de l'élève, et celui de Dresde le livre du maître (2).

En 1885, von Carolsfeld trouva, à Dresde également, un exemplaire du *Quincuplex Psalterium* de Lefèvre d'Etaples, édité en 1509, qui portait des annotations marginales de la main de Luther. Il les transcrivit et les communiqua à G. Kawerau qui les fit paraître dans le tome IV de l'édition de Weimar (3).

Quelques années plus tôt, Buchwald avait découvert, dans la bibliothèque de Zwickau, un manuscrit intitulé : *Praelectio Doctoris Martini Lutheri in librum Judicum*. Ce document paraissait être une rédaction, faite par un élève, du cours que Luther avait professé sur le livre des Juges. Buchwald le publia en 1884 (4).

Il mit au jour, cette même année, la collection des sermons de Luther réunis par Poach (5). Parmi ces sermons, plusieurs étaient antérieurs à 1517. Quatre d'entre eux se trouvaient

(1) On lit dans la glose du psaume 2 : « *Scriptifico vos glosam psalmi, i. e. ego facio vos scribere glosam.* »

(2) On désigne habituellement le premier par le terme de *gloses* et le second par celui de *scholies*.

(3) *Weimar*, IV, 1886, pp. 463-526. (*Adnotationes Quincuplici Fabri Stapulensis Psalterio manu adscriptae*).

(4) *Dr. Martin Luthers Vorlesung über das Buch der Richter*. J. Koestlin a écrit la préface de cette édition.

(5) *Andreas Poach handschriftliche Sammlung ungedruckter Predigten D. Martin Luthers*, I, 1. Leipzig, 1884.



déjà dans la collection de Loescher, mais sous une forme un peu différente. D'autres étaient inédits. Parmi ces derniers, deux étaient transcrits de manuscrits originaux. Ils portaient cette suscription : *Ex ἀπογραφῇ quod inveniebatur in Monasterio Augustinen. Erffurdiæ*. Les autres avaient été reconstitués d'après les notes d'un auditeur.

En 1889 et 1890, Buchwald trouva, également à Zwickau, une série d'ouvrages renfermant des notes marginales de Luther et publia ces notes, en 1893, dans le tome IX de l'édition de Weimar. Les ouvrages annotés étaient les suivants : les *Opuscles*, le *de Trinitate* et le *de Civitate Dei* d'Augustin, le *Liber lugubris de statu et ruina monastici ordinis* de Jean de Trittenheim, les sermons de Tauler et les Sentences de Pierre Lombard.

Si l'on compare ces documents nouveaux à ceux qui étaient déjà connus antérieurement (1), on voit combien s'est allongée la liste des écrits du futur réformateur.

Cependant elle est encore incomplète. Il y manque les commentaires que Luther a composés de 1515 à 1517 sur les épîtres aux Romains, aux Galates, à Tite et aux Hébreux.

Nous avons eu connaissance de ces commentaires par deux documents. A Berlin, M. Nikolaüs Müller a bien voulu nous communiquer, en janvier 1901, un texte des épîtres aux Romains, aux Galates et aux Hébreux, qu'il avait découvert depuis peu à la bibliothèque de Zwickau. Entre les lignes se trouvaient des notes manuscrites, celles qu'un étudiant avaient prises aux cours de Luther, à Wittenberg. L'exemplaire portait la date de 1515. Quelques mois plus tard, à Strasbourg, M. Ficker nous a fort obligeamment donné communication d'une copie du manuscrit de Luther, conservé au Vatican. Elle contenait les commentaires des épîtres aux Romains, aux Hébreux et à Tite.

(1) *Weimar*, I, pp. 1-228.

Les questions d'authenticité et de date de ces divers écrits sont à peu près élucidées aujourd'hui.

Un seul document paraît très suspect : le soi-disant cours de Luther sur le livre des Juges. Déjà Buchwald y relevait des fautes grossières et supposait que le rédacteur avait composé l'ouvrage d'après les notes d'un étudiant et que ces notes étaient elles-mêmes fautives.

Mais était-ce bien d'un cours de Luther qu'il s'agissait? Contre l'authenticité de l'ouvrage, on pouvait faire valoir les observations suivantes :

1° L'expression *Tuus ego sum, saluum me fac* paraît souvent. Or elle était plus familière à Staupitz qu'à Luther.

2° L'auteur se range lui-même parmi les habitants de la Misnie et non de la Saxe.

Sans doute, ces arguments n'étaient pas sans réplique. L'expression signalée se trouve bien chez Staupitz, mais sous cette forme : *Jesus, dein bin ich, mach mich selig*. L'absence du premier mot semblait plutôt indiquer que le cours n'était pas de Staupitz.

On pouvait admettre aussi à la rigueur que l'auteur voulait dire qu'il parlait le dialecte de la Misnie et non celui de la Saxe. Il restait cependant à expliquer pourquoi un Saxon aurait préféré user de ce dialecte (1).

L'écrit en question fut accepté comme authentique dans l'édition de Weimar, où il figure au tome IV (2), et rejeté comme un pseudépigraphe par Dieckhoff (3). La question fut tranchée par le P. Denifle (4) qui releva dans notre écrit des passages entiers que l'auteur avait purement et simplement transcrits de certains ouvrages d'Augustin. Dieckhoff et

(1) Ces questions furent débattues entre Dieckhoff (*Zeitschrift f. kirchl. W. u. k. Leben*, 1884, pp. 356-361, 638-649), Buchwald (*Ibid.*, pp. 630-637), Kawerau (*Ibid.*, 1885, pp. 39-42), Kolde (*Theologische Literaturzeitung*, 1884, pp. 558-561), et Hering (*Th. Stud. u. Krit.*, 1885, pp. 537-554).

(2) 1886, pp. 527-586.

(3) *Luthers Lehre*, etc., 1887, p. 2.

(4) H. DENIFLE, O. P. (*Luther und Lutherthum*, I, Mainz, 1904, pp. 37, 38; 46-56).

Kawerau avaient déjà signalé les larges emprunts que le rédacteur avait faits aux *Quaestiones in Iudices*. Le P. Denifle montra que l'ensemble du cours n'était qu'un tissu de citations dont la plupart provenaient du *Tractatus in Johannis evangelium* et du *Tractatus in Epistolam I Johannis*.

L'auteur catholique concluait en posant ce dilemme : Ou Luther était un plagiaire, ou il n'était pas l'auteur de l'ouvrage.

Le P. Denifle conteste encore l'authenticité des deux écrits qui figurent en tête de l'édition de Weimar (1), le *Tractatus de his qui ad ecclesias confugiunt* et le *Sermo praescriptus praeposito in Litzka*. Le premier est une dissertation juridique sur le droit d'asile qui a été publiée en 1517 comme un écrit anonyme et en 1520 sous le nom de Luther, les deux fois chez Joh. Weissenburger à Landshut. Au point de vue théologique, il est sans valeur.

Le second est un sermon que Luther a composé à la demande de G. Maskow, prieur du couvent des Prémontrés de Leitzkau, dans le Brandebourg. Celui-ci devait le prononcer devant une assemblée ecclésiastique, concile ou synode provincial, réunie pour délibérer sur les mesures les plus propres à réformer l'Eglise. Ce sermon a été publié par Albert Meno Verpoortenn en 1708. Jürgens suppose qu'il a dû être lu devant le concile du Latran, en 1516 ; d'autres proposent le concile de Pise de 1511. Mais peut-on admettre qu'un personnage secondaire comme G. Maskow ait été chargé de prononcer le sermon d'ouverture d'un concile œcuménique ? De plus, le prédicateur s'adresse aux membres d'une Eglise régionale (*hujus ecclesiae*). Il faut donc chercher un synode provincial réuni, selon toute vraisemblance, dans le Brandebourg, pour porter remède aux mœurs relâchées du clergé et des laïques (*pro reformatione utriusque status*). Or celui qui fut convoqué à Ziesar, dans le palais de l'évêque de Brandebourg, le 22 juin 1512, répond à

(1) *Weimar*, I, pp. 1-7, 8-17.

ces conditions (1). La date du sermon composé par Luther pour G. Maskow est donc fixée.

Le P. Denifle ne présente aucun argument contre l'authenticité de l'écrit. Avant lui, Dieckhoff (2) faisait remarquer que le sermon portait très peu la marque de Luther et proposait de l'attribuer à Staupitz, comme le cours sur les Juges avec lequel il offrait, selon lui, une évidente parenté.

P. Wernle (3) montrait que la langue présentait beaucoup d'analogie avec le latin d'Erasmus.

Ces deux arguments ne nous ont pas convaincu : Luther a pu consacrer un soin particulier à la forme d'un sermon destiné à un auditoire d'élite et prendre modèle sur le meilleur latiniste de l'époque. Quant à l'hypothèse de Dieckhoff, elle serait plausible s'il était établi que Staupitz avait écrit le cours sur les Juges. Or, s'il n'est pas possible d'attribuer cette compilation à Luther, il n'est pas plus admissible qu'elle soit l'œuvre du vicaire général.

Cependant l'observation de Dieckhoff est juste. On ne retrouve pas dans le sermon de 1512 les idées spécifiquement luthériennes. Mais ce fait n'a rien qui puisse surprendre si l'on songe au temps où il fut composé. Il est le premier en date des sermons que nous possédons de Luther. Quoi d'étonnant, dès lors, qu'il ne porte point le cachet du futur réformateur et reproduise en quelque mesure les conceptions mystiques de Staupitz ? Comme nous le verrons plus loin, il a sa place historique dans le développement de la pensée de Luther.

Ces documents nouveaux ont été étudiés à mesure qu'ils étaient mis au jour. Les scholies des psaumes ont été l'objet de diverses monographies dont nous avons déjà cité quelques-

(1) Cf. KNAAKE, *Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche*, 1876, pp. 334 ss.

(2) *Luthers Lehre*, etc., p. 3.

(3) *Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert*, Tübingen et Leipzig, 1904, p. 43.



unes. Signalons encore celles de H. Hering (1), de Ed. Richm (2) et de H. Platzhoff (3).

Les premiers sermons ont été analysés et appréciés par G. Granier (4) et H. Jacoby (5).

Tels sont les écrits qui permettent de retracer l'histoire de la pensée de Luther jusqu'en 1517. Ils sont à la fois les preuves du travail qui se poursuivait dans son esprit et les indices qui signalent les étapes successives de son évolution religieuse.

Celle-ci se trouve esquissée, de main de maître, dans les quelques pages que Fr. Loofs (6) a consacrées à l'étude de la « genèse des idées fondamentales de Luther ». Il ressort de cette étude que l'on peut retrouver et décrire, à la lumière des premiers écrits de Luther, les étapes successives de sa pensée.

Dans le commentaire sur les psaumes et les sermons de la même époque (1513-1515), dit l'auteur, il n'y a pas trace d'une opposition quelconque entre l'enseignement de Luther et la doctrine ecclésiastique. Cependant la pensée du futur réformateur apparaît déjà nettement caractérisée. Elle subit l'influence du mysticisme d'Augustin et de la piété de saint Bernard, mais elle reste personnelle. Dans le cadre de certaines conceptions mystiques, on peut reconnaître les idées religieuses qui se placeront plus tard au centre de la théologie de Luther.

A partir de 1516, sa pensée s'approfondit et s'enrichit. C'est

(1) *Luthers erste Vorlesungen als Lehr und Lebenszeugniss*. (Th. Stud. u. Krit., 1877, pp. 583 ss.)

(2) *Luthers älteste Psalmenerklärung*. (Th. Stud. u. Krit., 1875 et 1884.)

(3) *Luthers erste Psalmenübersetzung*, Halle, 1887.

(4) *Essai sur la prédication de Luther depuis l'année 1515 jusqu'au 31 octobre 1517*. Thèse, Montauban, 1878.

(5) *Luthers vorreformatorische Predigt, 1512-1517*, Königsberg. Pr., 1883.

(6) *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 3<sup>e</sup> édit., Halle, 1893, pp. 345 ss.

l'époque où il interprète l'épître aux Romains, étudie les écrits antipélagiens d'Augustin, prend connaissance des sermons de Tauler et de la « Théologie germanique ».

Pénétrant plus avant dans la théologie paulinienne, Luther conçoit autrement que par le passé la différence de nature qui sépare l'évangile et la loi et, dans l'évangile même, il distingue les menaces et les promesses (*opus alienum, opus proprium*).

Il adopte la thèse augustinienne de l'incapacité absolue de l'homme naturel pour le bien, avec toutes ses conséquences dans le sens de la prédestination.

L'auteur de la « Théologie germanique » lui apprend « ce qu'est le vieil homme, ce qu'est le nouveau ». Comme les mystiques, Luther enseigne que l'homme naturel doit être réduit à un « pur néant » pour que le nouvel homme puisse naître.

Mais, en s'assimilant toutes ces idées, la pensée de Luther demeure originale. Le lien organique des différents éléments de sa doctrine se trouve dans la nouvelle notion de la foi qui est la justice intérieure, source de tout bien moral. Mais cette justice n'est pas acquise par l'homme, elle est donnée par Dieu, lorsqu'il justifie le croyant. L'élément nouveau dans le christianisme de Luther avant 1517, dit très justement Loofs, est avant tout la conception religieuse de l'Evangile.

C'est aussi à partir de 1516 que Luther déduit les premières applications critiques du principe nouveau. Il prend position contre les scolastiques ; il dénonce du haut de la chaire le scandale des indulgences.

L'essai tenté par Loofs n'a pas eu, jusqu'ici, de suite. Il semble même qu'il ait passé à peu près inaperçu.

Dans la seconde édition de l'ouvrage d'ensemble de Kœstlin (1), la question du développement de Luther est loin d'être serrée d'aussi près. L'auteur s'en tient à la méthode qu'il avait

(1) *Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhang dargestellt*. I, 1901, pp. 5-158.

adoptée dans la première édition de son livre, il en reste à l'idée de la « conversion » de Luther au couvent d'Erfurt. Il ne tire pas tout le profit désirable des observations de Loofs. Cependant il prépare l'idée de l'évolution intérieure de Luther en analysant et en expliquant ses divers écrits (1). Il met en lumière leur contenu, ainsi que les circonstances où ils ont été composés. Il résume ainsi, relie entre elles et complète les études spéciales qui ont été faites de chacun de ces documents. Les ouvrages de Kœstlin donnent pour ainsi dire la trame solide, le canevas indispensable de l'histoire proprement dite de la pensée de Luther. L'idée des progrès du futur réformateur ressort comme d'elle-même de la succession continue de ses écrits.

L'idée de Loofs est reprise, dans un tout autre esprit, par le P. Denifle (2). L'auteur, dominicain et thomiste, ne saurait naturellement voir dans l'histoire de la pensée de Luther ni ascension ni progrès. Le moine orgueilleux, parti d'un principe erroné, va de chute en chute et aboutit à l'apostasie.

Mais l'auteur constate que la doctrine de Luther était moins mauvaise en 1509 qu'en 1516. C'est entre ces deux dates qu'il a glissé dans l'hérésie, mais ni en une heure ni en un jour. Son apostasie a une histoire, et cette histoire, l'auteur veut la retracer. Aussi, malgré l'injustice flagrante de la plupart des jugements qu'il émet, malgré le parti pris de dénigrement auquel il cède presque toujours en parlant de Luther, son ouvrage, d'une érudition remarquable, renferme bien des indications dont les théologiens protestants peuvent tirer profit.

L'erreur initiale de Luther, dont la cause n'est autre chose que son orgueil, fut de vouloir être un saint. Alors que l'Eglise

(1) Cf. du même auteur : *Martin Luther, Sein Leben und seine Schriften*, I, Berlin, 1903, 5<sup>e</sup> édit. revue après la mort de l'auteur par Kawerau.

(2) *Luther und Lutherthum in der ersten Entwicklung quellenmässig dargestellt*, I, Mainz, 1904, XXIX et 860 pp.

enseignait qu'il suffisait de neutraliser la convoitise innée dans tout cœur d'homme, d'en atténuer les effets en demandant pour cela le secours de la grâce divine, Luther s'efforçait de la détruire, et cela par ses seules forces. Il arriva ce qu'il était facile de prévoir : il fut toujours vaincu dans cette lutte inégale.

Telle est, d'après le P. Denifle, l'origine historique du principe « luthérien » : la convoitise est invincible. Tel est le point de départ de toute la théologie de Luther.

A quelle époque celui-ci formule-t-il cette affirmation ? Pas avant 1515.

Dans les gloses sur les Sentences, écrites en 1510, il présente la convoitise, non comme une faute (*culpa*), mais comme un châtimement (*pœna*).

C'est la peine du péché originel. Elle consiste dans la rébellion de la chair contre l'esprit. Par suite de la perte de la justice primitive, la volonté ne peut accomplir que difficilement la loi de Dieu, et cette difficulté qu'elle doit vaincre est la punition que Dieu a infligée à l'homme.

Dans le commentaire des psaumes, la même conception se retrouve.

A la fin de l'année 1515, au contraire, Luther déclare que la convoitise est absolument invincible. Par le précepte : « Tu ne convoiteras point », Dieu nous aurait commandé l'impossible.

Il transforme en même temps la notion même de la convoitise. Elle n'est plus un reste du péché originel, l'absence de la justice primitive, un mobile qui influe sur la volonté sans la déterminer ; elle devient le mal inné dans l'homme, indéracinable et invincible, la corruption radicale de la nature humaine, le péché originel tout entier.

Si le péché originel est identifié avec la convoitise, il ne peut plus être question de sanctification ni de perfectionnement moral. Le péché demeure dans l'homme et ne peut être expulsé par l'infusion de la grâce.



L'époque de cette transformation de la doctrine de Luther paraît être la fin de l'année 1515. Rien ne l'annonce encore dans le commentaire des psaumes, elle est achevée dans les sermons de Noël (1). Au mois d'avril, Luther avait commencé son cours sur l'épître aux Romains.

Au début de ce cours, c'est à dire au printemps 1515, Luther reconnaît encore, comme dans les psaumes, la vérité de la thèse des scolastiques : *facienti quod in se est, Deus infallibiliter dat gratiam*. Il admet aussi la valeur des œuvres par lesquelles l'homme se prépare à la grâce (*datur ei gratia per sui praeparationem ad eandem*).

Mais plus loin il insiste sur la corruption totale de la nature humaine. L'homme est incapable d'acquérir la justice, même avec l'aide de la grâce sanctifiante. Celle-ci ne joue plus aucun rôle dans le développement moral de l'homme ; aussi bien ce développement lui-même n'existe-t-il plus. L'homme est et restera pécheur.

S'il peut avoir part à une justice, c'est à celle que Dieu lui impute en le considérant comme juste, malgré son péché, pourvu qu'il croie.

Nous ne pouvons attendre de l'auteur qu'il comprenne la profondeur religieuse de la doctrine luthérienne de la justification par la foi. Il se place toujours au point de vue catholique : la foi est pour lui un acte intellectuel qui reste insuffisant devant Dieu s'il n'est pas « formé » par l'amour. Aussi défigure-t-il la conception de Luther en l'exposant. D'après lui, le réformateur aurait enseigné qu'il suffisait de « croire » au sens catholique pour être justifié.

Ce qu'il fallait ainsi admettre, c'était que Christ avait accompli la loi à notre place, que cette loi était sans valeur pour les

(1) Le P. Denifle fait remarquer que les deux sermons dans lesquels apparaît cette nouvelle conception de la convoitise et du péché originel ne peuvent dater de Noël 1514, comme le proposent Kostlin et les éditeurs de Weimar. Ils présupposent en effet le cours sur les Romains. L'auteur leur assigne la date du 25 décembre 1515. (*Weimar*, I, p. 37 ; IV, p. 659.)

croyants auxquels les péchés n'étaient pas imputés. Cette justification, dit l'auteur catholique, n'est pas la pénétration de l'âme par la grâce, mais l'« escamotage » du péché.

La meilleure manière de répondre au P. Denifle sera d'opposer l'image exacte au portrait fantaisiste et d'exposer aussi fidèlement que nous le pourrons la doctrine authentique de la justification, telle qu'elle reparait, pour la première fois depuis saint Paul, dans le commentaire de Luther sur l'épître aux Romains.

Cette même année 1515 marque, d'après le P. Denifle, le commencement des attaques sérieuses contre la scolastique. Tandis qu'auparavant Luther se moquait du « bavardage » des docteurs, il s'en prend maintenant au fond même de l'enseignement de l'école, il confond tous les scolastiques dans la même réprobation. Aux théories orthodoxes il oppose les doctrines qu'il vient de formuler en interprétant les chapitres 3, 4 et 5 de l'épître de saint Paul. Le libre arbitre n'existe pas, la justice humaine est sans valeur, dans l'homme tout est péché, — ce qui existe, c'est l'impuissance de l'homme à accomplir la loi de Dieu, la seule justice ici-bas est celle que Dieu nous impute, la seule condition du salut, c'est la foi.

Le livre du P. Denifle a mis à l'ordre du jour la question des origines de la théologie luthérienne. L'auteur prétendait rétablir la vérité historique et dissiper l'auréole dont la légende aurait paré les faits. Ce serait une légende, en effet, que l'histoire de Luther au couvent d'Erfurt, cherchant la vérité comme à tâtons, dans l'angoisse et le désespoir ; légende, le récit qu'il nous a laissé de cet instant béni où il fut comme illuminé par la vérité religieuse qu'il découvrit en lisant l'épître aux Romains ; légende, ses travaux, ses études, ses efforts héroïques pour le salut de son âme.

Ce serait même plus encore, ce serait un mensonge conscient et voulu du réformateur qui aurait cherché à déguiser la triste réalité sous le masque de la fiction. D'après le P. Denifle,

l'histoire vraie est tout autre : Luther a été un mauvais moine, rebelle aux instructions de l'Eglise, orgueilleux et emporté.

Plus tard, il est devenu un mauvais théologien, d'une ignorance honteuse. Il a été même pis encore, un falsificateur de textes, un imposteur. La doctrine qu'il a créée de toute pièce pour son usage personnel ne tendait à rien moins qu'à justifier la paresse d'esprit, la lâcheté spirituelle. A quoi bon lutter contre le péché ? Christ est là qui prend sur lui notre misère et notre honte. La justification d'après Luther, c'est un sophisme tendant à absoudre tant le péché que le pécheur.

L'attaque était violente, audacieuse. Les ripostes ne se firent pas attendre. Il s'agissait de défendre « Luther et le luthérisme ». Les représentants des tendances théologiques les plus diverses s'unirent contre l'agresseur et le forcèrent à reculer (1).

Signalons les principaux points que cette querelle a mis en évidence (2) :

1° L'appréciation que le P. Denifle porte sur la vie de Luther au couvent d'Erfurt ne repose sur aucune preuve. Il ne fait que reproduire des allégations maintes fois réfutées. Au contraire, tout ce que nous savons par des témoignages contemporains explique et confirme dans les grandes lignes le récit que Luther nous a laissé de sa vie monacale.

2° C'est le moine d'Erfurt qui explique le réformateur. Luther n'aurait pu reconnaître en saint Paul le héros de la foi s'il n'avait passé par une crise de conscience comparable à celle de l'apôtre.

3° Par contre, l'évolution de la pensée de Luther a été plus longue qu'on est tenté de le croire. Le P. Denifle a montré que

(1) Dans la seconde édition du premier volume de son ouvrage, le P. Denifle a retiré quelques allégations dont il a dû reconnaître l'inexactitude.

(2) Nombre de brochures ont paru en réponse à l'ouvrage du P. Denifle. Voir Bibliographie, p. VII. Le P. Denifle répondit à ces critiques dans la brochure : *Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung*, Mainz, 1904.

les premiers écrits, les notes sur les Sentences en particulier, attestent que Luther n'avait rompu ni avec la scolastique ni avec la tradition et qu'il reproduisait au contraire la doctrine catholique de la justification.

4° En 1515 a eu lieu le changement de front. Une théologie nouvelle apparaît dans le commentaire sur les Romains, Luther adopte les thèses de saint Paul et se montre prêt à les défendre envers et contre tous.

Loofs, Koestlin, le P. Denifle nous indiquent ainsi la route. Il nous sera permis de nous y engager à notre tour.

Les écrits de Luther antérieurs à 1517 se partagent en trois groupes :

1° Les notes sur Augustin et les Sentences (1509-1511).

2° Le commentaire des psaumes (1513-1515).

3° Les cours sur les épîtres pauliniennes (1515-1517).

Chacun de ces groupes représente une étape distincte de la pensée du futur réformateur. Nous arrivons ainsi à déterminer dans la série des écrits de Luther trois types doctrinaux, trois formes de pensée, les formes scolastique, mystique, paulinienne.

Faire l'histoire de la pensée de Luther consiste donc à exposer ces trois stades de son développement dans leurs différences spécifiques et leurs relations immédiates, à montrer sous quelles influences et par quelle logique intérieure la pensée du futur réformateur, suivant un progrès continu, s'est élevée de l'un à l'autre.

Le plan de notre étude nous est imposé par la manière même dont nous concevons notre sujet. Ce qu'il nous importe de noter, ce sont les transformations successives de la pensée de Luther, le travail intérieur qui s'accomplit en lui et le conduit à prendre possession d'une théologie personnelle. Il faut donc pénétrer dans la vie intime de Luther que nous dévoilent si bien ses écrits. Les analyser, c'est saisir sur le fait ce mouvement



de progrès, cette ascension constante de sa pensée qui se fraye la route à travers les doctrines du moyen âge et de l'antiquité chrétienne et parvient au plein épanouissement le jour où elle se reconnaît dans le christianisme de saint Paul.

Nous distinguons trois périodes dans ce développement :

PREMIÈRE PÉRIODE. — *Le point de départ.*

Luther et la scolastique.

Luther et Augustin.

De la crise d'Erfurt à la promotion au grade de docteur ; de l'an 1509 à l'an 1512.

Notes sur divers ouvrages d'Augustin (1509) et les Sentences de Pierre Lombard (1510-1511).

DEUXIÈME PÉRIODE. — *L'Etape.*

Influences de saint Bernard et d'Augustin.

De la promotion au grade de docteur à la fin du cours sur les psaumes ; de l'an 1512 au printemps de l'an 1515.

Cours sur les psaumes (1513 à 1515) et sermons de la même époque.

TROISIÈME PÉRIODE. — *Le point d'arrivée.*

De la fin du cours sur les psaumes à la querelle des indulgences ; du printemps de l'an 1515 à l'automne de l'an 1517.

1° Le paulinisme.

Cours sur les épîtres de saint Paul aux Romains (avril 1515 à octobre 1516), aux Galates (27 octobre 1516 à ?), à Tite et sur l'épître aux Hébreux (1517).

2° Les premières applications du principe nouveau.

a) Applications critiques.

Thèses antiscolastiques des mois de septembre 1516 et 1517.

b) Applications positives.

Nouvelle doctrine de la pénitence.

Sermons sur les dix commandements (fin 1516).

Les sept psaumes de la pénitence (mars 1517).

c) Luther et la question des indulgences.

Sermons du 27 juillet et du 31 octobre 1516, du 25 février 1517.

Les 95 thèses du 31 octobre 1517.

Tel est le plan de cette étude. A ces trois parties essentielles il faut en ajouter deux autres : une première où seront exposées les origines de la pensée de Luther, une dernière où nous essayerons de donner un aperçu d'ensemble de la théologie de Luther en 1517.

*Tableau chronologique de la vie de Luther jusqu'en 1517.*

La chronologie de la vie de Luther n'est pas absolument déterminée sur tous les points. Les dates des séjours successifs à Erfurt et à Wittenberg, du voyage à Rome, ne sont pas fixées avec une entière certitude. Nous indiquons celles que propose Kœstlin (1) et qui nous paraissent les plus vraisemblables.

LES ORIGINES	1483. Naissance de Luther.
	1501. Immatriculation à l'Université d'Erfurt.
	1505. Entrée au couvent d'Erfurt.
	1508. Premier séjour à Wittenberg.
	1509. (9 mars.) Promotion au grade de <i>baccalaureus biblicus</i> .
PREMIÈRE PÉRIODE	Premiers cours d'explications bibliques ?
	1509. (Automne.) Rappel de Luther à Erfurt. Il lit et annote des livres d'Augustin.
	1510 (Printemps.) Promotion au grade de <i>sententiarius</i> .
	1510-1511. Cours sur les deux premiers livres des Sentences et le commencement du troisième.
	1511-1512. (Printemps.) Voyage à Rome.
	1512. Luther est nommé sous-prieur au couvent de Wittenberg.
	— (Juin.) Sermon pour le prieur du couvent de Leitzkau.
	— (22 septembre.) Promotion au grade de licencié.
	— (18 octobre.) Promotion au grade de docteur.

(1) *Martin Luther*, 1903.

DEUXIÈME PÉRIODE	{	1512. (Hiver.) Luther succède à Staupitz comme professeur de théologie à l'Université de Wittenberg. "
		1513-1515. (Avril.) Cours sur les psaumes.
		{ 1514-1515 } Luther prêche à l'église paroissiale de { 1515-1517 } Wittenberg.
TROISIÈME PÉRIODE	{	1515 (Avril) à (Octobre) 1516. Cours sur les Romains.
		1516. (Octobre à ?) Cours sur les Galates.
		1517. (De ? à ?) Cours sur Tite et les Hébreux.
		1517. (Mars.) Les sept psaumes de la pénitence.
		1517. (31 octobre.) Les 95 thèses.

---

# LE DÉVELOPPEMENT

## DE LA PENSÉE RELIGIEUSE DE LUTHER

### JUSQU'EN 1517

---

## LIVRE PREMIER

---

### LES ORIGINES DE LA PENSÉE DE LUTHER

---

L'histoire de la pensée de Luther se rattache, dans ses origines, de la manière la plus intime à l'histoire de sa vie. C'est donc celle-ci que nous devons retracer tout d'abord. Elle nous montrera quel a été le principe créateur de la théologie nouvelle et dans quels rapports ce principe s'est trouvé avec la piété et les doctrines du moyen âge.

## CHAPITRE PREMIER

### L'ÉPOQUE

La fin du x<sup>v</sup><sup>e</sup> siècle présente, dans l'histoire de la civilisation et de la religion, les caractères d'une période de transition. L'heure des changements dans l'organisation de la société et de l'Eglise n'a pas encore sonné, mais des aspirations nouvelles se manifestent dans tous les domaines. Longtemps, les hommes avaient vécu sous la tutelle intellectuelle, religieuse et morale de l'Eglise et n'avaient eu d'autres conceptions du monde et de la vie que celles que les docteurs leur avaient



enseignées. Le moment est venu où les esprits s'émancipent. L'individualisme se fait jour.

Les aspirations de cette époque sont des plus diverses. Elles relèvent de deux influences qui s'exercent en sens contraire : celle de la Renaissance, qui éveille dans les âmes le sentiment de la beauté de la vie d'ici-bas, et celle de la prédication populaire des moines mendiants, qui fait sentir le prix de la vie céleste.

Des Universités se fondent dans les principales villes d'Allemagne, à Greifswald (1456), à Fribourg en Brisgau et à Bâle (1460), à Ingolstadt et à Trèves (1472), à Mayence et à Tubingue (1477), à Wittenberg (1502) et à Francfort-sur-l'Oder (1506). Les étudiants y viennent en grand nombre. Ceux-là mêmes qui ne se destinent pas aux études spéciales de droit ou de théologie acquièrent cependant une certaine culture générale à la Faculté des Arts. L'instruction n'est plus le privilège exclusif des prêtres et des moines, elle pénètre dans le monde laïque. L'humanisme va s'introduire dans ces Universités et par elles dans les milieux les plus divers. La culture italienne attire les esprits d'élite et de nombreux Allemands passent les Alpes pour puiser à la source de la vie intellectuelle et artistique. De retour dans leur pays, ils y introduisent l'enseignement de l'art ou de la science nouvelle. Au commencement du xvi<sup>e</sup> siècle, l'humanisme aura sa place, à côté de la scolastique, dans toutes les Universités. Les études nouvelles ne semblent pas devoir nuire à la science ancienne (1).

Mais bientôt les humanistes allemands adoptent le tour d'esprit sceptique et railleur de leurs confrères italiens. Mutian personnifie la tendance nouvelle : indépendance absolue à l'égard de tous les préjugés chrétiens, enthousiasme pour l'antiquité classique. Un esprit nouveau s'infiltre dans la société et un idéal autre de la vie tend à remplacer l'idéal chrétien.

(1) Cf. K. MÜLLER, *Kirchengeschichte*, II, 2, Tübingen et Leipzig, 1902, pp. 199-205.

L'esprit des hommes de l'antiquité païenne revit chez les humanistes ; la société qui subit leur influence s'affranchit de la tutelle de l'Eglise pour jouir librement du monde et de la vie. Longtemps refoulée par l'ascétisme, la nature humaine prend sa revanche.

En opposition à l'influence exercée sur la société par l'humanisme, apparaît l'appel à la repentance, jeté dans les consciences par les grands prédicateurs du temps, les moines mendiants. Ils s'efforcent d'arracher les hommes aux vanités du monde et font briller aux yeux l'idéal de la vie sainte, la vie de renoncement à soi-même et de consécration à Dieu.

Dans la seconde moitié du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle, un prédicateur de l'ordre des Franciscains, Jean de Capistrano, parcourt l'Italie, la Hongrie et l'Allemagne. A Erfurt, il demande à ses auditeurs des marques visibles de leur pénitence et de leur détachement du monde ; les hommes doivent livrer leurs jeux de dés et leurs cartes, les femmes leurs plus belles parures et jusqu'à leur chevelure. On lui obéit. Les jeunes filles apportent leurs bijoux et leurs nattes, les tables à jeux s'entassent, forment un bûcher, et le moine y met le feu comme à un holocauste (1).

Ces prédicateurs de la repentance créent un réveil de la piété populaire. Ils enseignent que pour obtenir le salut il ne suffit pas de fréquenter l'église ; la foi qui sauve est celle qui s'atteste par des œuvres. La vie religieuse prend un nouvel essor. Ce réveil se manifeste par la fondation d'une multitude d'églises et d'hôpitaux, par le développement des pèlerinages à des lieux consacrés. En 1457, des enfants allemands se rendent en foule au Mont-Saint-Michel en Normandie. En 1475, des enfants de la Thuringe, de la Franconie, de la Hesse, de la Misnie, partent sans prévenir personne et vont adorer le « Saint-Sang » de Wilsnack. D'après la chronique de Conrad Stolle, ils s'enfuient de la maison paternelle ou de l'école, cou-

(1) TH. KOLDE, *Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgange des Mittelalters*, Halle, 1898, p. 19.

rent les chemins pieds nus, en haillons, sans argent et sans pain (1).

A la même époque, les hommes s'affilient en grand nombre aux confréries (2). Ces institutions, déjà anciennes dans l'Eglise, prennent une extension toute nouvelle. A chaque couvent se rattache une association laïque. Les membres qui la composent se réunissent pour honorer spécialement tel ou tel saint, accomplir ensemble telle ou telle œuvre. Ils payent une cotisation et participent aux bonnes œuvres de la congrégation tout entière à laquelle la confrérie est affiliée.

Des fêtes et des dévotions nouvelles sont imaginées, des saints sortent de l'oubli et deviennent les patrons de confréries nouvelles ; en 1475, celle du Rosaire se fonde à Cologne ; à la fin du x<sup>v</sup> siècle, sainte Anne devient la patronne d'un grand nombre de ces associations.

Toutes ces manifestations nous permettent d'essayer de caractériser la piété du temps.

L'influence exercée par les prédicateurs des ordres mendiants a été profonde ; elle a déterminé au sein du peuple une vie religieuse intense, elle a saturé le monde laïque d'idées ascétiques. L'idéal chrétien se confondait avec l'idéal monastique ; par les confréries, il était mis à la portée de tous. Mais cette influence n'éloignait pas le peuple de l'Eglise, car celle-ci s'efforçait de venir au-devant des aspirations nouvelles et de les satisfaire. De là, l'organisation de tous les pèlerinages, la reconnaissance officielle ou implicite de tous les saints vénéralisés par la piété populaire. Les fidèles saisissaient avidement tous les moyens que l'Eglise leur offrait pour apaiser les besoins religieux qui les tourmentaient.

Mais ces moyens étaient-ils efficaces ? La prédication des

(1) G. KAWERAU, *Glossen zu Joh. Janssens Geschichte des deutschen Volkes* (*Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1882, p. 316).

(2) TH. KOLDE, Article *Bruderschaften* dans l'Encyclopédie de Hauck, 3<sup>e</sup> éd., III, pp. 434-441.

moines mendiants avait fait naître dans les consciences le désir du salut. C'était la grande question des choses éternelles, de la vie ou de la mort, qui était posée à l'esprit de l'homme.

La littérature pieuse s'inspirait de ces préoccupations. Une quantité de livres d'édification, les *Artes moriendi*, les *Hortuli animae* (1) apprenaient aux hommes à se préparer à une mort bienheureuse. Ces traités étaient écrits soit en latin soit en allemand et destinés aux clercs et aux laïques.

Qu'offrait l'Eglise pour satisfaire ces aspirations religieuses ? Des pratiques qui surexcitaient la dévotion, sans lui donner une entière satisfaction. La piété de ces hommes restait une piété inquiète. Ils avaient beau multiplier le nombre de leurs bonnes œuvres, jamais ils ne croyaient avoir fait assez pour être sûrs du salut.

Il n'y avait plus harmonie entre la doctrine ecclésiastique et les besoins religieux des fidèles. Une réforme, non de l'Eglise, mais de la religion, était devenue nécessaire. S'il y a eu, à la fin du moyen âge, une préparation directe à la Réformation, c'est dans l'inquiétude religieuse du peuple chrétien qu'il faut la chercher. Le fidèle se sentait responsable de son âme dont il voulait assurer le salut ; or la certitude de ce salut était la seule chose que l'Eglise, inconsciente des trésors qu'elle possédait, ne pouvait lui donner (2).

(1) F. SOLEIL, *Les heures gothiques et la littérature pieuse au XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> siècle*, Rouen, 1882.

(2) L'époque dont nous avons cherché à indiquer quelques-uns des caractères, a été l'objet de jugements fort divers, de la part des historiens. Les appréciations formulées par les écrivains catholiques sont particulièrement intéressantes à relever. J. Janssen (*Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters*, I, 8<sup>e</sup> édit., Freiburg i. B., 1883) voit dans cette période l'apogée de la vie religieuse en Allemagne. Selon lui, la grande masse des fidèles était composée de chrétiens vivants et fermement attachés à leur Eglise. La piété populaire trouvait une entière satisfaction dans les institutions ecclésiastiques.

Tout autre est l'appréciation portée sur le xv<sup>e</sup> siècle par le P. Denifle dans son dernier ouvrage. Dans le monde comme dans les clergés régulier et séculier, l'auteur ne constate qu'indifférence et tiédeur.

Nous ne chercherons pas à concilier deux thèses contradictoires ; l'examen des



## CHAPITRE II

## MARTIN LUTHER

On peut dire que toutes les aspirations du siècle ont trouvé un écho dans l'âme de Martin Luther.

La première éducation religieuse qu'il reçut de ses parents et de ses maîtres répondait au niveau général de la piété populaire à la fin du xv<sup>e</sup> siècle. L'inquiétude et la crainte étaient les caractères essentiels de cette piété. Christ était représenté comme un roi majestueux et terrible, le *rex tremendae majestatis* du *Dies irae*, comme le législateur et le juge suprême du monde.

Il n'était possible de se concilier sa faveur que par l'accomplissement de la loi et des prescriptions de l'Eglise. En face de lui, le pécheur, dans sa faiblesse, devait recourir à l'intercession des saints. « Nous pâlissons, écrira plus tard Luther en se rappelant son enfance, au seul nom de Christ, car il nous était toujours représenté comme un juge sévère, irrité contre nous. On nous disait qu'au jugement dernier il nous demanderait compte de nos péchés, de nos pénitences, de nos œuvres. et comme nous ne pouvions nous repentir assez et faire des œuvres suffisantes, il ne nous restait, hélas ! que la terreur et l'épouvante de sa colère ! »

Ces sentiments laissèrent dans l'esprit de Luther une trace

faits montre la part de vérité qui revient à l'une et à l'autre. Il n'est pas exact que le xv<sup>e</sup> siècle ait été une période de décadence pour la piété. Les preuves de la vivacité du sentiment religieux sont trop nombreuses pour qu'on puisse parler ainsi. Il n'est pas plus exact que la vie religieuse ait été florissante à cette époque, car beaucoup de ses manifestations telles que les pèlerinages d'enfants, sont des phénomènes d'ordre morbide qui trahissent l'inquiétude et l'agitation, la nervosité, dirions-nous volontiers, de la piété du temps qui ne trouvait pas ce qu'elle cherchait : l'apaisement de la conscience.

ineffaçable. Cependant ces impressions d'enfance ne devaient reprendre vie que bien des années plus tard.

A Eisenach, où il fut envoyé en 1498, à l'âge de quinze ans, son âme s'épanouit auprès de cette femme à l'esprit distingué et au cœur généreux, qu'était Ursule Cotta. Une vie nouvelle commença pour le jeune écolier ; il jouit du charme inappréciable d'une vie de famille pieuse et sereine.

Il eut l'occasion d'étudier la musique et se sentit attiré vers les milieux où l'on goûtait les charmes de la littérature et de la poésie.

L'influence de la Renaissance se faisait sentir aussi à l'Université d'Erfurt, où Luther se rendit en 1501 pour se préparer à la carrière de jurisconsulte. Il s'y était formé un petit groupe d'humanistes, de « poètes », comme on les appelait, qui se livraient avec ardeur à l'étude des auteurs anciens. Crotus Rubianus était le plus éminent d'entre eux. A leur exemple, Luther prit goût à la lecture des classiques latins, Cicéron, Virgile, Tite-Live, Ovide, Plaute et Térence (1). Sans doute, il ne fut pas un humaniste proprement dit et il prêta moins d'attention à la forme littéraire de ces œuvres qu'à leur contenu moral, aux principes de la sagesse humaine qu'ils renfermaient (2). La tournure d'esprit de Luther était plus philosophique que littéraire.

Dans le vaste champ d'études que comprenait le cycle des sept arts libéraux, la dialectique eut pour lui un attrait particulier. A côté des leçons qu'ils suivaient, les élèves étaient tenus de prendre part à des discussions académiques ; Luther s'y livra de cœur et d'âme et devint bientôt de première force dans ces joutes philosophiques où l'impétuosité naturelle de son caractère se donnait libre cours. Cependant il paraît avoir choisi ses amis intimes dans le petit cercle des humanistes.

(1) Cf. O.-G. SCHMIDT, *Luthers Bekanntschaft mit den alten Klassikern*, Leipzig, 1883.

(2) MÉLANGTHON, *Corp. Ref.*, 6, p. 157.

Il se lia d'amitié avec Jean Lange et Crotus Rubianus.

Après 1517, ce dernier lui rappellera, dans une lettre très affectueuse, leur ancienne camaraderie. Tous deux avaient partagé le goût des arts libéraux et des sciences et Luther se distinguait spécialement comme musicien et comme « savant philosophe » (1). L'ami de Crotus Rubianus ne pouvait être lui-même qu'un joyeux compagnon (2).

Les années s'écoulaient et l'étudiant était devenu maître ès-arts en janvier 1505 ; il avait commencé ses études de droit, mais rien n'annonçait que quelque chose fût changé en lui lorsque, le 16 juillet, il réunit une dernière fois ses amis pour passer la soirée avec eux en faisant de la musique. A leur grande surprise, il leur déclara que c'était sa soirée d'adieu et qu'ils ne le reverraient plus au milieu d'eux. En vain ils essayèrent de le retenir. Dès le lendemain, le 17 juillet 1505, il se rendait, accompagné de ses amis affligés, devant la porte du couvent des Augustins, derrière laquelle il disparut.

Quelle avait été la cause profonde de cette décision ?

Luther vivait à une époque de ferveur. A Erfurt même, la vie religieuse était intense. Il avait entendu le prédicateur Sébastien Weinmann opposer la pauvreté évangélique au luxe régnant, et déclarer que « si Dieu affligeait d'autres hommes par la famine, il punissait les habitants d'Erfurt par l'abondance » (3).

Il avait sous les yeux les diverses manifestations de la piété du temps. La ville était riche en églises et en chapelles : les reliques y abondaient. Il pouvait voir les cortèges des pèlerins qui allaient chercher, au pied des autels, la grâce promise. De nombreux laïques étaient affiliés aux confréries, ils se pressaient dans les lieux consacrés, s'adressaient aux saints et

(1) Cf. J. KÆSTLIN, *Martin Luther*, I, 5<sup>e</sup> édit., Berlin, 1903, pp. 37-39.

(2) Luther était, dit Mathésius : « von Natur ein hurtiger und fröhlicher Geselle ». Cf. Kæstlin, *ibid.*, p. 46.

(3) KÆSTLIN, *ibid.*, p. 31.

cherchaient à mériter le ciel en distribuant des aumônes et en s'imposant des jeûnes (1).

Ces prédications, les manifestations de cette piété provoquèrent-elles le réveil des impressions religieuses que Luther avait reçues dans son enfance et jetèrent-elles dans son âme les premiers troubles et les premières inquiétudes ?

Toujours est-il que la question qui dominait toute la vie religieuse du temps : « Que faire pour être sauvé ? » s'était aussi posée à l'étudiant d'Erfurt (2).

Elle se présenta à son esprit sous cette forme : « Quand enfin deviendras-tu pieux, quand feras-tu assez pour obtenir un Dieu clément (3) ? » Cette parole nous fait pénétrer dans l'intimité de sa vie spirituelle. Son unique et constant désir était d'arriver par son travail, sa bonne conduite, sa piété, sa vie tout entière, à conquérir le ciel et l'amour de son Dieu. Et cependant, plus il s'appliquait au devoir, plus sa conscience lui disait qu'il n'avait pas fait assez. Chaque pensée blâmable, chaque parole inconsidérée, chaque négligence dans l'accomplissement du devoir, quelque minime qu'elle fût, lui apparaissaient comme autant d'offenses à la majesté du Dieu saint.

Malgré tous ses efforts, il sentait peser sur lui la colère divine ; la pensée de Dieu, de Christ, juge suprême des hommes, qu'il avait tant redouté dans son enfance, le remplissait à nouveau de terreur. Bientôt un profond découragement l'envahit et toute joie fut bannie de sa vie intérieure.

Alors une sollicitation d'un nouveau genre s'insinua dans son âme, il se demanda si la route sur laquelle il s'engageait conduisait bien au but désiré, s'il ne trouverait pas dans la vie monacale la paix de la conscience qu'il avait vainement cherchée dans le monde. A l'origine, ce n'était sans doute

(1) KOLDE, *Das religiöse Leben in Erfurt...* 1898.

(2) Kolde a émis l'hypothèse que Luther aurait participé à ces exercices pieux, se serait affilié à une confrérie, etc. Nous n'en avons aucune preuve. (*Martin Luther*, I, Gotha, 1884, p. 44).

(3) *Erl.*, 19, p. 152. (1535).



qu'une impression accidentelle, une émotion passagère, mais l'attrait que présentaient pour l'âme pieuse le renoncement au monde et la consécration parfaite de la vie au service de Dieu seul, répondait trop aux aspirations de sa piété pour que ces impressions et ces émotions pussent disparaître. Alors plus que jamais, la vie monastique était considérée comme la forme idéale de la vie chrétienne, celle qui permettait le mieux à l'homme de faire son salut. Luther partageait cette opinion qui avait acquis une si grande force dans l'esprit du temps. Le monachisme lui apparaissait comme à tous ses contemporains, entouré d'une auréole de sainteté.

Tout enfant, il avait vu à Magdebourg un comte d'Anhalt, devenu Franciscain, parcourir les rues en mendiant, un sac pesant sur le dos, exténué de fatigues et de macérations, donnant à tous les spectateurs un exemple vivant de sainteté : « Qui le regardait, dit Luther, devait rougir d'appartenir au monde (1). » Cet aspect était resté gravé dans son esprit. A Erfurt, de jeunes Chartreux qui paraissaient des vieillards à la suite des mortifications qu'ils avaient imposées à leur corps, réalisaient à ses yeux l'idéal d'une vie sainte, consacrée à Dieu et capable d'apaiser sa colère. On lui citait l'exemple de savants juristes qui, à l'heure de la mort, s'étaient fait envelopper du froc des moines comme d'un vêtement particulièrement digne pour paraître devant Dieu. Journallement il avait l'occasion d'apprendre que le seul état dans lequel on pût « devenir pieux et faire assez pour obtenir un Dieu clément » était l'état monastique.

Luther en était là quand plusieurs événements extérieurs, se succédant coup sur coup, lui rappelèrent de la manière la plus pressante, la fragilité de la vie et l'immense danger qu'il courait de tomber entre les mains du Dieu vivant sans avoir fait la paix avec lui. Un de ses amis périt subitement de mort violente.

(1) *Erl.*, 31, p. 239.

Lui-même il fut surpris, tandis qu'il revenait de Mansfeld à Erfurt, par un violent orage. Il lui sembla entendre la voix de la colère divine. La foudre tomba tout près de lui.

Dans une angoisse mortelle (1), il s'écria : « Aide-moi, chère Sainte Anne, je veux devenir moine. » C'était le 2 juillet 1505.

Aussitôt il entra en relation avec les moines augustins d'Erfurt. Ils appartenaient à la congrégation allemande de l'Ordre des Ermites de Saint Augustin, dont Jean de Staupitz était vicaire général depuis deux ans. Quinze jours plus tard, il entra au couvent.

---

(1) De coelo terroribus vocatus... terrore et agone mortis subitae circumvallatus vovi coactum et necessarium votum. — *Weimar*, 8, pp. 573, 574.

## CHAPITRE III

## LA CRISE D'ERFURT

Après un noviciat de six mois, durant lequel Luther se soumit à toutes les épreuves pour faire acte d'obéissance et parvenir par le renoncement à la vie sainte et tant vantée des moines, il fut admis à prononcer les trois vœux monastiques et à échanger sa robe blanche de novice contre le froc noir des moines augustins (1). Le prieur du couvent, en le revêtant de l'habit de l'ordre, lui annonça qu'il était devenu un nouvel homme. Ce jour-là Luther eut l'illusion du bonheur, il crut être entré dans la vraie vie.

Mais sa joie dura peu. Il fut un des moines les plus zélés qui aient jamais existé et il s'efforça en toute sincérité de servir Dieu par sa vie, de se rendre Dieu propice par ses exercices de piété et cependant jamais aucun acte qu'il accomplissait ne lui donnait la satisfaction intérieure qu'il cherchait, le sentiment d'avoir entièrement plu à Dieu. De même qu'auparavant dans le monde, l'incertitude finit par s'emparer de lui dans le couvent, d'avance il sentait le néant de tous ses efforts. Alors une tentation se glissa dans son âme ; il se mit à douter de la bonté divine, de la possibilité de son salut ; il se sentit abandonné de Dieu, condamné par lui et il se demanda avec terreur s'il n'était pas prédestiné à la damnation. Telle est, en raccourci, l'histoire de Luther au couvent.

Cette histoire a été souvent retracée, et de différentes façons. Les anciens théologiens voyaient en elle une page d'histoire « sainte » et plaçaient en tête du chapitre où ils traitaient de la

(1) Voir la description de la cérémonie dans l'ouvrage de F. Kuhn, *Luther, sa vie et son œuvre*, I, pp. 51, 52.

justification un paragraphe intitulé *de vocatione Lutheri*. Ils faisaient de la crise d'Erfurt un fait providentiel. Luther avait été conduit par Dieu de telle sorte que chacune de ses expériences acquérait une valeur universelle. Le chemin douloureux qu'il avait parcouru était la voie que devait suivre toute âme pour parvenir à la paix et au salut. Cette conception est reprise de nos jours par W. Walther (1). Se plaçant à ce point de vue dogmatique, Dieckhoff présentait la crise d'Erfurt comme la préface nécessaire de la « conversion » de Luther. Le moine avait été écrasé par la loi avant d'être affranchi par l'Evangile (2).

Une thèse tout opposée a été défendue par l'historien catholique Janssen (3). Elle est soutenue aujourd'hui par Ad. Hausrath (4). D'après ces auteurs, non seulement les expériences de Luther n'auraient pas de valeur normative pour la foi, mais elles ne seraient pas même des faits normaux de la vie chrétienne. Luther était en proie à la maladie du scrupule. Il était déjà atteint alors qu'il vivait dans le monde et la vie du cloître, dans l'isolement et la méditation solitaire, favorisait le développement de son mal. Il se rongea l'esprit, se torturait sans fin, se repentait de péchés imaginaires. Aussi Staupitz eut-il raison de traiter Luther en malade et de dissiper l'auto-suggestion morbide dont il souffrait.

Enfin, d'après le P. Denifle, les récits de Luther seraient de pures fictions, sans valeur historique. Aussi l'auteur les laisse-t-il purement et simplement de côté, se réservant d'en parler dans le second volume de son ouvrage. En attendant, le professeur catholique Grisar s'est efforcé de prouver ce que le

(1) *Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart*, I, 2: *Rechtfertigung oder Religiöses Erlebnis*, Leipzig, 1904, pp. 16-27.

(2) *Justin, Augustin, Bernhard und Luther*, pp. 66-104.

(3) *Ouvrage cité*.

(4) *Luthers Bekehrung* (*Neue Heidelberger Jahrbücher*, 1896, pp. 170 ss.) et *Martin Luther*, 1904, pp. 22-41.

P. Denifle avançait. D'après Grisar (1), ce n'est que dans les écrits postérieurs, spécialement dans les *Propos de table*, que l'on trouve des indications relatives à la crise d'Erfurt. Il n'y en a pas trace dans les premiers documents.

Justice a été faite de l'affirmation hasardée du P. Denifle (2). On peut répondre à Grisar qu'avant 1517, dans le cours sur les Romains et même dans le commentaire des psaumes, Luther a déjà parlé en termes non équivoques de la crise qu'il avait traversée au couvent.

Quelle a été l'origine de cette crise ? Quelles en ont été les phases ? Quel en a été le résultat ? Luther nous le dira (3).

## I

Revêtu de l'habit de l'ordre, Luther croyait être devenu un nouvel homme. Il était entré dans l'état qui devait lui conférer des privilèges de sainteté tout spéciaux. Au couvent même des Augustins, Jean de Paltz, professeur au collège général de l'ordre, élevait le monachisme jusqu'au ciel. Dans la *Califodina* ou *Mine céleste*, publiée en 1502, il écrivait que la profession conférait trois avantages principaux : la rémission plénière de tous les péchés antérieurement commis, la sainteté dans tout le cours de la vie présente, l'assurance du salut à l'heure de la mort. Il présentait l'entrée au couvent comme une seconde régénération. « Si le baptême, avait dit saint Bernard, dans le traité de *Praecepto et dispensatione* que citait l'altz, arrache l'enfant à la puissance des ténèbres et le transporte dans le royaume de l'éternel amour, cette seconde régénération peut être comparée à un nouveau baptême ; nous sortons

(1) *Kölnische Volkszeitung*, 1903, n° 44-46 ; 1904, n° 1-3.

(2) Voir l'Introduction, p. 26.

(3) On trouvera le récit détaillé de la vie de Luther au couvent d'Erfurt, telle qu'il peut être reconstitué d'après les témoignages du réformateur, dans le beau livre de F. Kuhn, I, pp. 46-60. Comparer Kolbe, *Martin Luther*, I, pp. 46-67 ; *Die Augustiner Congregation und Johann von Staupitz*, pp. 215-256 ; KESTLIN, *Martin Luther*, I, pp. 50-78, et *Luthers Theologie*, I, pp. 11-30.



des ténèbres de nos péchés actuels et nous entrons dans la lumière de la vertu... L'état monastique, par le renoncement parfait au monde qu'il implique et l'excellence de la vie spirituelle qu'il commande, dépasse toutes les autres formes de la vie humaine et rend ceux qui ont fait profession différents des autres hommes et semblables aux anges. »

C'était pour avoir part à cette vie angélique que Luther était entré au couvent. Lorsque le prieur lui annonça, le jour où il fut reçu dans l'ordre, qu'il était devenu « innocent comme l'enfant qui vient d'être purifié par le baptême » (1), il crut avoir revêtu le nouvel homme, avoir quitté la vie de péché pour entrer dans l'état de la perfection. « Et vraiment, écrira-t-il, je me suis réjoui d'être devenu un homme aussi excellent, d'avoir pu, par un seul acte, me rendre si beau et si saint... Je me laissais admirer comme un être capable de miracles, capable aussi de ne faire qu'une bouchée de la mort et du diable. »

Cette illusion se dissipa rapidement. Il comprit bien vite que l'habit monastique n'opérait pas le renouvellement de l'homme intérieur.

Cette déception détermina chez lui une terrible crise de conscience.

Notons ici le trait dominant de son caractère qui devait fatalement faire éclater cette crise à un moment donné de sa vie : Luther, comme saint Paul, avait la *passion de l'absolu* (2). Comme l'apôtre, il était un esprit tout d'une pièce, dont le premier besoin était la logique. Chez le moine, comme chez le pharisien, il y avait quelque chose de plus absolu que l'esprit, c'était la conscience.

Celle de Luther, particulièrement délicate, l'avait suivi au

(1) *Die Kleine Antwort auf Herzog Georgs nächstes Buch*, Erl., 31, pp. 278 ss. (1533.)

(2) Ce trait de nature était commun à ces deux génies religieux. — Cf. SABATIER, *L'Apôtre Paul*, 1<sup>re</sup> éd., Strasbourg, 1870, pp. 46, 47.

couvent. Moins exigeant envers lui-même, il eût pu, comme tant d'autres, trouver la paix dans la pureté relative de la vie, dans les habituels exercices de dévotion, il se fût contenté de faire son possible, s'en remettant à l'Eglise pour le reste. Mais sa conscience scrupuleuse ne se contentait pas de ces apparences de sainteté, il ne lui fallait rien moins que la justice parfaite. Il voulait retrouver et conserver en lui cet état d'innocence qui était, disait-on, l'apanage exclusif du moine. Cet idéal se dressait devant lui ; sans cesse il croyait l'atteindre, sans cesse il retombait. Véritable lutte de Titan ! A son tour, il voulait escalader le ciel. Chaque effort nouveau aboutissait fatalement à une défaite plus humiliante. Il dut enfin constater que son âme n'avait pas retrouvé la pureté originelle et que, s'il voulait mener la vie d'un ange, il n'en restait pas moins ce qu'il était déjà dans le monde, homme et pécheur ! « Aux yeux du monde, ma vie avait une apparence de grande sainteté ; aux miens, elle n'était rien. J'avais l'esprit brisé ; j'étais toujours triste. »

Le 22 avril 1507 il invitait son ami Braun, vicaire à Eisenach, à assister à sa première messe. Il ne dit rien du privilège important qu'il venait d'obtenir par l'ordination, celui de pouvoir célébrer la messe à son intention et à l'intention de ses parents et amis. Il ne songe qu'à une chose, à son état de péché (1). Ce privilège fut encore pour lui une cause d'effroi. C'est la conscience troublée, c'est la mort dans l'âme qu'il se sent placé devant la majesté divine, présente entre ses mains dans l'hostie. Qui est-il pour offrir à Dieu un pareil sacrifice ?

« Celui qui m'a créé, avait écrit Biel dans l'Exposition du canon de la messe, m'a donné, si l'on peut ainsi dire, le pou-

(1) Il écrit à Braun : « Le Dieu saint et glorieux a daigné m'élever magnifiquement, moi qui suis un indigne et misérable pécheur. Il m'appelle par sa seule miséricorde à son glorieux ministère. Pour lui marquer ma reconnaissance d'une grâce si haute et si divine, je dois remplir de tout mon cœur l'office qui m'a été confié, autant du moins que la poudre peut le faire. » (*Enders*, I, n° 1, pp. 1, 2.)

voir de le créer..... Cette dignité inconcevable du prêtre, l'Ecriture ne peut l'exprimer d'un seul mot, elle appelle les prêtres des anges, des rois et des dieux. »

« Quand je lisais ce livre, dit Luther, mon cœur saignait. » La seule présence du saint-sacrement le rendait tout tremblant.

Ainsi le monachisme, avec ses promesses de sainteté plus haute, n'avait été pour lui qu'une décevante illusion. L'idéal qu'il n'avait pas atteint se dressait devant lui et l'épouvantait. La vie sainte en laquelle il se confiait pour être sauvé, témoignait contre lui. C'était une voie sans issue, au terme de laquelle il ne pouvait trouver que le désespoir.

## II

Saint ou pécheur, juste ou damné, c'est en ces termes que la question se posait pour Luther. S'il n'avait pas atteint la perfection, le péché avait encore une place dans sa vie, et point de salut pour le pécheur. Sans transition, après s'être cru sauvé, Luther se voyait perdu. « Quand j'étais moine, écrit-il dans le commentaire de l'épître aux Galates (1), je croyais que c'en était fait de mon salut lorsque j'éprouvais une « convoitise de la chair », une impulsion mauvaise, un sentiment de colère, de haine, d'envie à l'égard du prochain. J'essayais de bien des remèdes, je me confessais tous les jours. Mais je n'y gagnais rien. La convoitise renaissait sans cesse. Je ne pouvais donc me tranquilliser ; constamment, j'étais au supplice en pensant : voici tel et tel péché que tu as commis, tu es en proie à l'envie, à l'impatience. C'est donc en vain que tu es entré dans l'ordre saint, et toutes tes bonnes œuvres sont inutiles (2). »

(1) *D. Martini Lutheri Commentarium in Epistolam S. Pauli ad Galatas*, Erl., 3, p. 20 (1535).

(2) Le P. Denifle s'appuie sur ce passage pour établir que Luther, dès l'origine, a fait fausse route. Il a tenté de détruire en lui la convoitise. Il aurait dû se borner à la rendre inoffensive en neutralisant ses effets par un effort de vo-

Opressé par le sentiment de sa détresse intérieure, Luther usa de tous les moyens de grâce que l'Eglise mettait à la disposition des pécheurs. Mais tous les points d'appui qu'on lui indiquait s'effondraient et le sol tremblait sous ses pieds (1).

Malgré tous ses efforts, Luther se sentait un pécheur, irréconcilié avec Dieu ; mais l'Eglise n'avait-elle pas un moyen de salut à offrir aux pécheurs et ne les conviait-elle pas à faire pénitence pour recevoir l'absolution ? Elle avait fait de la pénitence un sacrement. C'était le prêtre qui absolvait souverainement le pénitent au nom de Dieu. Il semble que Luther devait trouver dans ce pouvoir sacramentel du prêtre un réconfort et une consolation :

Mais ici, nouvelle déception. L'Eglise offrait bien, dans le sacrement de la pénitence, un moyen de salut à tous ceux dont la repentance était imparfaite, mais elle n'avait aucun remède à indiquer, aucune espérance à communiquer à ceux qui souffraient, non de la crainte du châtiment, mais de la douleur de n'être point parfaits. Si Luther avait été un de ces hommes de type moyen pour lesquels la doctrine de l'Eglise était faite, le confesseur lui aurait déclaré qu'en ayant recours aux sacrements de l'Eglise, il faisait un acte de pénitence, imparfait sans doute, mais suffisant pour mériter *de congruo* le pardon divin (2). « Qu'y a-t-il de plus facile que d'être sauvé ? Main-

lonté. Alors il aurait pu accomplir la loi divine. Dieu a bien dit sans doute : « Tu ne convoiteras point ». « Mais qui pourra nier que je puisse accomplir la loi de Dieu avec le secours de la grâce ? Si je ne l'accomplis pas à la perfection, ce qui est impossible en cette vie, je m'y conforme cependant autant que je le puis avec l'aide de la grâce. Dieu demande-t-il de nous quelque chose de plus ? » (P. 658). — C'est précisément cette belle assurance que Luther ne pouvait posséder, car il ne se contentait pas de cette demi-sainteté. Le P. Denifle, en formulant avec cette précision la doctrine catholique (thomiste), nous permet de nous rendre compte de ce qu'elle avait d'inacceptable pour Luther. Les amis de Luther ne le comprenaient pas ; le P. Denifle ne l'a pas compris davantage.

(1) Cf. HARNACK, *Martin Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung*, Giessen, 1886, p. 72.

(2) Cette doctrine du salut par l'*attritio* et le sacrement est exposée tout au long dans les deux ouvrages de Jean de Paltz, la *Coelifodina* (1502) et le *Supplementum Coelifodinæ* (1504). Voir ma thèse latine.

tenant le salut est accessible à tous », écrivait Jean de Paltz.

Mais Luther ne voulait pas éviter les peines du Purgatoire, il voulait échapper à la damnation éternelle en conquérant le Ciel et pour cela anéantir en lui tout péché par la repentance parfaite, la conversion du cœur, la contrition. Il s'efforçait d'atteindre ce degré suprême de la repentance, mais que de difficultés pour y parvenir ! Écoutons Paltz : « La contrition est la haine parfaite du péché. Elle implique la confession et l'énumération complète et détaillée de tous les péchés commis dans le passé et la ferme et inébranlable résolution de s'en abstenir dans l'avenir. » Une telle repentance suppose l'amour pour Dieu déjà réalisé dans le cœur de l'homme, si bien que le confesseur n'a plus qu'à constater la présence de ce sentiment chez le pénitent qui obtient, de plein droit, l'absolution sacramentelle et la rémission des péchés. La sainteté était la condition du pardon.

Aussi Luther crut-il à l'efficacité de l'absolution tant qu'il espérait pouvoir reconquérir l'amour de son Dieu par son amour pour Dieu. « Dans ma folie, écrit-il dans le cours sur les Romains (1516), je ne pouvais comprendre que je devais me croire pécheur comme les autres et ne me préférer à personne. Lorsque j'étais contrit et que je m'étais confessé, je croyais que tous les péchés étaient déracinés, emportés, détruits en moi. »

Mais à mesure qu'il fit la douloureuse expérience de la persistance du péché en lui, il se mit à douter de plus en plus de la valeur de l'absolution. Lorsque le prêtre prononçait la formule sacramentelle : « Je t'absous par les mérites de Notre Seigneur Jésus-Christ, de la Vierge Marie, de tous les saints, de notre ordre, à cause de la confession de ta bouche, de la contrition de ton cœur, des bonnes œuvres que tu as faites et que tu feras encore », Luther n'osait s'appliquer à lui-même la parole libératrice. L'absolution était censée lui conférer à nouveau la grâce ; or il n'en sentait pas les effets salutaires dans sa



vie intérieure. C'était donc que cette grâce ne lui avait pas été rendue, que Dieu ne lui avait point pardonné. Il restait dans l'angoisse et la détresse. Il ressentait, plus fortement que jamais, son indignité devant Dieu, l'imperfection de tous ses actes, de toutes ses pensées et il lui paraissait impossible que Dieu lui pardonnât. Il restait pécheur et, partant, condamné, sans rémission possible. « Toutes les consolations que je tirais de ma justice et de mes œuvres étaient impuissantes... Je faisais pénitence, mais le désespoir ne me lâchait pas. Notre opinion à tous était que nous ne pouvions vraiment prier et être exaucés qu'en étant purs et sans péché, comme les anges du Ciel. »

Etre pur et sans péché avant de recevoir le pardon ! Luther qui avait désespéré d'atteindre la sainteté dans sa vie n'espéra bientôt plus y parvenir par la contrition. De toutes parts, le péché le tenait comme dans un étau. Il renonça bientôt à tout effort pour briser cette étreinte, se replia sur lui-même et ne chercha plus qu'à s'expliquer comment il pouvait se faire qu'un moine d'une vie irréprochable comme la sienne restait un pécheur, exclu, semblait-il, pour toujours, de la grâce et du pardon.

### III

Luther faisait tout ce qui dépendait de lui pour mériter le salut qui paraissait lui être refusé. Alors se posa à son esprit cette tragique question : « Pourquoi suis-je le seul à être ainsi tourmenté ? »

Sur les conseils de Staupitz, en même temps qu'il se préparait à la prêtrise, il abordait l'étude de la théologie. Parmi les auteurs qu'il lut et relut de préférence, qu'il médita avec le plus d'attention, Mélanchthon (1) cite les chefs de l'école nominaliste, Occam, d'Ailly et Biel.

(1) *Corpus Reformatorum*, 6, p. 159.

Ici encore, nouvelle déception. Ces théologiens semblaient avoir formulé une doctrine positive du salut. Ils avaient dit que Dieu donnait sa grâce à l'homme qui faisait ce qu'il pouvait pour l'obtenir. Luther n'était-il point de ceux-là ? Pourquoi cette grâce lui était-elle refusée ?

Il se mit à creuser la théorie nominaliste. Il vit bientôt que si la rémission des péchés et l'infusion de la grâce semblaient être mises à la portée de chacun, en réalité il n'en était rien. Nul, d'après la théologie de ces docteurs, ne pouvait être sûr de posséder la grâce. Il était possible que l'homme fit tous ses efforts pour l'obtenir sans y parvenir. Autre chose est, disaient-ils, de faire ce qui dépend de soi, autre chose d'acquérir par là un mérite devant Dieu.

Au point de vue moral, un acte de l'homme peut être appelé bon ; au point de vue théologique, il ne constitue un mérite que si Dieu lui impute le caractère méritoire. C'est donc non de la volonté humaine, mais de la bienveillance divine que dépendent l'infusion de la grâce et le salut. Si Dieu justifie l'homme, c'est qu'il le veut. Or cette volonté divine est suprême, élevée au-dessus de tout ce que l'homme entend par le terme de justice, elle est essentiellement libre, absolue. La prédestination ou la réprobation est un acte arbitraire de la volonté souveraine de Dieu et personne n'obtient le salut sans avoir été prédestiné de toute éternité. La félicité est donc le partage des seuls élus.

Cette théorie poussa Luther au désespoir. Il se vit l'objet de l'insondable réprobation divine et se crut voué à la damnation.

Ainsi s'expliquaient toutes ses expériences passées. Si la sainteté monastique n'avait été qu'une illusion, si les sacrements restaient sans efficacité, s'il avait vainement cherché à être pieux et à faire assez pour obtenir un Dieu clément, la raison de toutes ces déceptions n'était autre que celle-ci : Dieu ne voulait pas être miséricordieux pour lui, il était du nombre des réprouvés. Désormais sa vie religieuse est comme enserrée

dans un cercle sans issue; l'espoir même du salut s'est évanoui. Tantôt il se révolte contre ce Dieu inexorable: « Je suis pourtant juste et innocent! » s'écrie-t-il avec Job; « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » répète-t-il avec le psalmiste, comme s'il voulait dire: « Tu es mon ennemi sans cause ».

Tantôt, pour échapper à la pensée de cette damnation imméritée, il se prend à douter de l'existence même de Dieu. La tentation de l'incrédulité faillit le détourner à jamais de toute foi religieuse: « Je ne savais plus si j'étais vivant ou mort, Satan m'avait jeté dans un désespoir tel, que je me demandais s'il existait un Dieu. J'avais cessé de le connaître, la tentation de l'incrédulité est une souffrance si grande que nulle parole ne pourrait l'exprimer. » Le naufrage de sa foi était imminent.

---

## CHAPITRE IV

STAUPITZ

Le désespoir s'était emparé de l'âme de Luther, mais il souffrait de ne plus pouvoir espérer. Rendre l'espérance à ce moine qui se croyait abandonné de Dieu, telle fut l'œuvre de salut entreprise par Jean de Staupitz.

## I

Une expérience commune unissait les deux hommes, celle de la puissance du péché. Le vicaire général, comme le simple moine, avait promis à Dieu d'être un saint, et, comme Luther aussi, il devait reconnaître qu'il n'avait pas tenu sa promesse. Or cet homme ne se croyait pas damné pour cela, il possédait la paix intérieure tout en ayant conscience de son péché. Quel était donc son secret ?

Staupitz appartenait à la tendance mystique qui avait brillé d'un si vif éclat en Allemagne et dans les Pays-Bas, au quatorzième et au commencement du quinzième siècle, avec Tauler, Suso, Ruysbroeck, Gérard de Groote et les Frères de la Vie Commune, et n'avait pas cessé de compter de nombreux représentants. Bien des âmes pieuses, lassées des discussions scolastiques, affligées des tentatives stériles qu'on avait faites au quinzième siècle pour réformer l'Eglise, s'étaient réfugiées dans la contemplation mystique et vivaient d'adoration, dans le silence des cloîtres. Ces hommes s'efforçaient de parvenir par l'amour à la communion spirituelle avec Dieu. Par l'esprit, par les conceptions théologiques, ils étaient de leur époque, mais leur piété s'alimentait à ce courant du mysticisme qui a

raversé l'Eglise d'Occident, depuis Augustin jusqu'à Luther, et qui rattache la pensée réformatrice à la pensée antique. La religion dont ils vivaient, c'était la relation directe de l'homme et du Dieu personnel révélé en Jésus-Christ. Ce rapport, suivant les mystiques, se réalisait par l'amour.

L'âme enflammée par l'amour divin, s'élève vers Dieu par les étapes de la purification et de l'illumination et s'unit enfin à lui. Elle renonce successivement à toutes les créatures et à elle-même ; elle ne pense plus à son mérite, à son salut ; elle ne cherche plus que Dieu seul et sa volonté. Toute préoccupation personnelle a disparu. Alors le Saint-Esprit pénètre dans l'âme ainsi purifiée et la remplit tout entière d'un feu dévorant qui est Dieu. L'union entre l'âme et Dieu est accomplie ; l'homme a atteint dès ici-bas, dans la jouissance de l'amour divin, la suprême félicité.

Un homme qui professait de pareils principes pouvait arracher au désespoir l'âme torturée de Luther en lui communiquant les résultats de son expérience religieuse, en le consolant par l'annonce de la miséricorde divine ; il pouvait, en lui parlant de l'amour de Dieu, le placer sur une voie nouvelle.

Bien souvent, après avoir entendu les confessions et les plaintes de Luther, inconsolable de se sentir abandonné de Dieu, Staupitz avait dû dire comme les autres moines : « Maître Martin, je ne vous comprends pas. » Mais en d'autres occasions il fut plus heureux et sut communiquer à son disciple le fruit de sa riche expérience. Alors tombèrent de ses lèvres des paroles de consolation : « Vos pensées ne sont pas selon Christ, car Christ n'effraie pas, il console. Accoutumez-vous à regarder Jésus comme un vrai Sauveur ; en nous donnant son Fils, Dieu ne plaisante pas et ne joue pas la comédie. »

Regarder à Christ, chercher en lui la consolation, tels sont les principes positifs de la vie religieuse que Staupitz communiqua à Luther.

Ces principes entraînent, comme conséquence, une nouvelle



conception de la révélation de Dieu, de la vie chrétienne et de la pénitence. La théologie nominaliste avait amené Luther à se poser la redoutable question de la prédestination. « C'est dans les plaies de Christ qu'il faut chercher la prédestination, lui dit Staupitz. Pourquoi vous tourmenter ainsi de ces hautes spéculations ? En dehors de Christ, Dieu est incompréhensible. Regardez à Christ qui a donné son sang pour vous ! Tenez-vous en simplement à sa parole, c'est là qu'il s'est révélé, c'est là qu'est le vrai chemin du salut ; mais il faut y croire. » En d'autres termes, il faut croire l'Écriture sur parole quand elle dit : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle », il faut chasser résolument les pensées contraires et s'abandonner avec confiance à l'amour de Dieu en Jésus-Christ.

Telle était pour Staupitz la seule assurance du salut. Il ne cherchait plus à mériter la félicité, il ne l'attendait que de la miséricorde divine. Le Dieu en qui Staupitz espérait était un Dieu qui venait à la rencontre du pécheur et que l'homme pouvait invoquer sans effroi, car il voyait en lui le Dieu d'amour. Aussi Staupitz faisait de l'amour pour Dieu le principe même de la pénitence. « Il n'y a de vraie pénitence, dit-il à Luther, que celle qui commence par l'amour de la justice et de Dieu. » « Cette parole, écrit Luther, me causa une joie aussi vive que si elle m'eût été révélée du ciel » (1) ; il sentit que l'amour de Dieu était, non pas la condition, mais la source même de la vraie pénitence et qu'au lieu de devoir parvenir par l'effort de sa volonté à aimer Dieu, le pécheur devait commencer par croire à l'amour divin, comme à une certitude, et aimer Dieu en retour. Il devait se repentir de ses péchés par reconnaissance envers lui. Ainsi toute la doctrine de la pénitence était entièrement retournée. Le point d'arrivée devenait le point de départ.

(1) Lettre de Luther à Staupitz, 30 mai 1518. (*Enders*, I, n° 79, p. 195).

Tout pécheur qu'il se sente, Luther sait maintenant qu'il doit croire quand même à l'amour infini de Dieu pour lui, et que cette certitude doit devenir le principe de sa vie spirituelle.

Dès lors la barrière qui s'élevait entre lui et Dieu est brisée ; son cœur est à l'abri du désespoir, sa pensée est dirigée vers les horizons que les paroles de Staupitz lui ont dévoilés.

## II

Le vicaire général a été pour Luther un confesseur et un confident, un guide à la main sûre, un directeur de conscience d'un admirable tact pédagogique. Faut-il voir en lui plus encore, un initiateur théologique ? Aurait-il été le représentant d'une tendance paulinienne dans l'ordre des augustins et le précurseur direct de Luther ?

Kolde (1) a montré qu'il n'en était rien. Staupitz n'était pas alors un théologien. Le premier traité qu'on possède de lui est intitulé : « *Decisio quaestionis de audientia missae in parochiali ecclesia dominicis et festivis diebus* » (1500). Il est sans valeur théologique. Dans le petit ouvrage qu'il compose pour exposer « *ce qu'il est essentiel au chrétien de connaître* », il passe en revue les préceptes moraux naturels, les dix commandements de la loi écrite ; il signale les jours fériés, les jours de jeûne et termine en expliquant le symbole de Nicée. Tel est le contenu de la foi « explicite » d'après Staupitz, comme d'après les scolastiques.

L'examen des relations qu'il eut avec Luther nous conduit à la même conclusion. Si la prédestination avait été alors, comme elle le sera après 1517, la clef de voûte de son système théologique, on ne s'expliquerait pas qu'il ait voulu arracher le moine d'Erfurt à ses « hautes spéculations », au lieu de l'initier à sa propre pensée. S'il avait été augustinien, pourquoi ne

(1) *Die Augustiner Congregation und Johann von Staupitz.*

l'aurait-il pas renvoyé à l'étude d'Augustin ? De plus, tandis que Luther se croyait l'objet de la réprobation divine et abor-dait avec terreur le problème de la puissance absolue de Dieu, Staupitz ne pouvait le suivre sur ce terrain : « il ne le comprenait pas. »

Il recommanda à son disciple, sans doute à l'occasion de la confession, « de regarder aux blessures de Christ ». Mais cette contemplation appartenait aux exercices de la piété catholique ; Paltz l'indiquait comme un des moyens de gagner le ciel.

Il ne faut pas nécessairement être augustinien, mais il suffit de s'examiner soi-même, pour reconnaître qu'on n'a pas observé le vœu d'être saint.

Ce fut donc, dirons-nous avec Kolde, la personnalité religieuse de Staupitz qui exerça sur Luther la plus heureuse influence, et non sa théologie. Quelques remarques prononcées au hasard d'entretiens intimes rendirent l'espérance au moine qui se sentait perdu. C'est à de tels entretiens (*fabulas*), que la lettre de Luther à Staupitz fait allusion.

Les paroles du vicaire général restèrent gravées dans l'esprit de Luther, car elles reflétaient l'état d'une âme qui avait ressenti, elle aussi, toute la puissance du péché et qui plaçait son espérance en Dieu seul, le Dieu vivant révélé en Jésus-Christ. Ce qu'il y avait de meilleur en Staupitz, sa piété personnelle, a passé en Luther.

Selon toute apparence, à la fin de l'année 1508, celui-ci avait retrouvé la paix de la conscience. Le vicaire général l'envoya à l'Université de Wittenberg, en qualité de professeur de philosophie. Sans doute, il ne lui aurait pas confié cette charge si la crise dans laquelle il l'avait vu se débattre n'avait pas atteint son terme.

Dans quelles dispositions religieuses se trouvait Luther au sortir du couvent d'Erfurt ?

Une lettre qu'il adressait de Wittenberg à son ami Braun

permet de s'en rendre compte. Elle se terminait par ces mots : « Dieu est Dieu, l'homme se trompe souvent, toujours même, en ses jugements. Il est notre Dieu, il nous guidera avec douceur et pour l'éternité (1). »

Dans ces lignes, nous percevons comme un écho lointain de l'orage qui avait passé sur sa vie. La tempête était apaisée. Les murmures, les cris de révolte contre Dieu étaient bien loin. Le calme, une paisible et sereine résignation régnait dans l'esprit de Luther. Le mysticisme quiétiste de Staupitz avait produit ses effets pacifiants. Il suffisait au moins de savoir que Dieu était amour et que l'homme devait placer une confiance absolue en sa bonté et en sa providence. Tel est le changement radical qui paraît s'être accompli en Luther, sous l'influence bénie de Staupitz.

---

(1) *Enders*, I, n° 2, p. 4.

## CHAPITRE V

## GENÈSE DE LA THÉOLOGIE DE LUTHER

---

Il nous reste à préciser la portée dogmatique des expériences d'Erfurt. Cette crise constitue le fait générateur, non pas seulement de la piété nouvelle, mais de la théologie originale de Luther.

Pour l'instant, il a placé les principes religieux de Staupitz à la base de sa vie personnelle. Mais bientôt le disciple dépassera le maître. Il voudra donner à cette piété ce que Staupitz n'avait pas encore trouvé, un fondement théologique.

L'initiative de cette entreprise reviendra à Luther, qui entraînera d'abord à sa suite celui qui, après avoir été le médecin de son âme, était resté son ami. Quand le professeur de Wittenberg aura déjà progressé dans la connaissance de la théologie d'Augustin, qu'il aura commenté les psaumes, alors seulement Staupitz entrera dans la voie frayée par Luther et il étudiera à son tour le redoutable problème de « l'exécution de l'éternelle prédestination » (1).

Staupitz s'inspirera des idées d'Augustin et en restera là. Luther dépassera ce stade transitoire et sortira des limites de l'augustinisme le jour où il exposera ce que l'apôtre Paul avait dit dans l'épître aux Romains. L'un mourra bon catholique, l'autre sera le réformateur.

(1) Les ouvrages mystiques ou théologiques de Staupitz datent de 1515 à 1518.

*Von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi*, 1515; *De executione aeternae praedestinationis*, 1517; *Von der Liebe Gottes*, 1518.



Staupitz était parvenu au mysticisme quiétiste par la voie de la scolastique (Duns Scot) et de l'enseignement traditionnel. C'était comme une échelle ascendante qu'il avait gravie lentement et au sommet de laquelle il trouvait la paix avec Dieu par le renoncement à toute volonté propre. Jamais à ses yeux le mysticisme et la scolastique n'avaient été en opposition. Là est la cause de son refus de suivre Luther sur la voie dans laquelle il s'engageait. Il resta le témoin attristé de la grande révolution qui allait s'accomplir.

Luther s'est trouvé, dès l'origine, dans une situation essentiellement différente. Le mysticisme et la scolastique lui sont apparus en contradiction absolue.

Plus tard, il comparera volontiers (1) sa « conversion » à celle de saint Paul, et ce rapprochement est légitime. Luther avait trouvé, lui aussi, son chemin de Damas. La conscience du moine, comme jadis celle du pharisien, avait été « saisie par la grâce de Dieu, brusquement et violemment emportée d'un extrême à l'autre extrême opposé » (2). Le passage au quiétisme avait été pour Luther ce que la conversion à l'Evangile avait été pour Saul de Tarse : la « négation positive du passé ».

On pourrait appliquer à la crise du futur réformateur ce que Sabatier dit de la conversion de l'apôtre : elle renferme « à l'état d'expériences morales et de sentiments, toutes les grandes idées et les grandes antithèses qui caractérisent son système. Cette conversion est le fruit de la grâce de Dieu, qui s'y manifeste comme une puissance supérieure triomphant de la volonté individuelle... Voilà, en fait, les deux termes de cette antithèse générale qui dominera sa pensée : Dieu et l'homme, la grâce et la liberté, la foi et les œuvres... »

Partie des mêmes prémisses, la pensée de Luther aboutira

(1) Voir en particulier le récit de 1545 (*Préface des œuvres latines*, p. 16).

(2) SABATIER, ouvrage cité, pp. 59-60.

à la même conclusion. Toute la dogmatique luthérienne est en germe dans la crise d'Erfurt. Nous n'aurons plus qu'à en suivre le développement progressif.

Il fut logique, sans doute, mais lent et laborieux. Les conditions extérieures, les nécessités pratiques, les influences subies y ont laissé des traces profondes. C'est ce développement historique qu'il nous faut maintenant étudier.

---



## LIVRE DEUXIÈME

---

### PREMIÈRE PÉRIODE — LE POINT DE DÉPART

(DE L'AN 1509 A L'AN 1512)

---

Il semble que Luther n'aurait eu qu'à le vouloir pour comprendre, dès l'origine, la théologie paulinienne. En réalité, il ne le pouvait pas encore. Saint Paul, par le fait de sa conversion, avait rompu avec la religion traditionnelle. Luther, tout en adoptant les idées religieuses de Staupitz, était resté catholique. L'un voulait défendre ce qu'il avait combattu, et combattre ce qu'il avait défendu ; l'autre n'avait pas changé de camp. Il restait un soldat du pape et un adversaire décidé de toute « hérésie ». Il avait conscience d'appartenir à une Eglise infaillible et ne voulait présenter aucune innovation doctrinale (1).

« Lorsque j'étais moine, écrit-il dans la Préface de ses œuvres latines, j'étais un papiste furieux, enivré des doctrines papales au point d'être prêt à tuer de ma main, si je l'avais pu, tous ceux qui refusaient, ne fût-ce que par une syllabe, d'obéir au pape. J'aurais volontiers prêté la main à leur mort, j'y aurais applaudi... »

Au siècle précédent, les évêques, les docteurs et les princes s'étaient efforcés de réformer l'Eglise et la papauté : Celle-ci

(1) Telle est la différence radicale qui sépare Luther des hommes qu'on a appelé les *précurseurs de la Réforme*. Luther, considéré comme réformateur, n'a pas eu de précurseur.

avait triomphé, au lendemain des grands conciles, de tous les efforts de ses adversaires, elle était sortie de la lutte plus forte que jamais. C'est à cette puissance que Luther est entièrement soumis. Sans vouloir lire dans ses déclarations toute une profession de foi, on est forcé pourtant de constater qu'il se rangeait dans le parti de la Curie et que l'obéissance à l'Eglise se confondait pour lui avec l'obéissance au pape.

Cette soumission impliquait l'horreur du schisme et des schismatiques. Un jour, Luther trouva dans la bibliothèque du couvent d'Erfurt un volume des sermons de Jean Huss. Désireux d'apprendre ce que le prince des hérétiques avait enseigné, il ouvrit le livre et lut. Il y trouva des choses telles qu'il s'indigna à la pensée qu'on avait brûlé un homme qui savait manier l'Ecriture avec tant de puissance. Mais l'effroi que lui inspirait cette condamnation était si grand qu'il ferma le livre, le cœur douloureusement ému, et s'enfuit. Puis il se consola en se disant : Sans doute il aura écrit ces choses avant d'être devenu un hérésiarque (1).

L'auréole de sainteté qui parait la vie monastique n'était pas davantage entamée à ses yeux. Après la crise, comme auparavant, il était fier d'appartenir à un ordre et spécialement d'être un moine augustin.

C'était l'époque où les humanistes allemands commençaient à tourner en dérision l'orgueil qui chez les moines s'alliait si bien à l'ignorance. Wimpfeling venait d'écrire le *De Integritate* où il s'en prenait, entre autres, aux ermites de saint Augustin. Les moines de cet ordre revendiquaient le patronage de l'évêque d'Hippone dont ils faisaient le premier d'entre eux. Lorsqu'il avait été baptisé, n'avait-il pas quitté le monde ? N'avait-il pas fondé un monastère dans lequel il vécut selon la règle établie par les saints apôtres ? Ne pouvait-on pas voir d'anciennes peintures qui le représentaient vêtu de la cuculle ? Enfin lorsque

(1) F. KUHN, *ouvrage cité*, I, p. 53.



Sixte IV fit reconstruire l'église de Sainte-Marie, n'y avait-on pas découvert un tombeau de marbre dont l'inscription indiquait qu'un ermite de saint Augustin y avait été enseveli ? Wimpfeling réfute sans peine ces quatre preuves et montre qu'Augustin n'a pu fonder aucun ordre puisqu'il n'était pas lui-même un moine « portant cuculle ». Pourquoi les membres du quatrième des ordres mendiants ont-ils cru pouvoir prendre le titre de Frères ermites de saint Augustin ? Serait-ce parce que leur patron fut ermite ? Mais ils ne le sont point, ils mendent dans les villes. Parce qu'ils suivent la règle d'Augustin ? Bien d'autres ordres ont adopté cette règle, et de plus anciens que le leur qui a été fondé tout récemment par un certain Guillaume de Paris. Ces nouveaux frères, les Benjamin dans la famille monastique, ont eu la faveur de prendre un nom qui était encore libre (1).

Ce livre souleva une violente indignation chez les moines augustins. Luther ressentant personnellement l'outrage fait à son ordre, accable Wimpfeling des pires invectives. En lisant les sermons d'Augustin sur la vie et les mœurs des clercs, il ne peut s'empêcher d'écrire en marge : « Je voudrais que Wimpfeling, ce discoureur, ce Zoïle de la gloire des Augustins, lût ces deux sermons, mais il faudrait qu'il rappelât d'abord à lui sa raison qui est partie bien loin par l'effet de son entêtement et de sa jalousie et qu'il mît une paire de lunettes devant ses yeux de taupe. J'espère qu'alors il aurait honte de son impudence... Pourquoi toi, vieil insensé, te mêles-tu de corriger l'Eglise de Dieu ? Pourquoi mens-tu si bassement en prétendant que ces sermons ne sont pas d'Augustin ? Insulte bien à la vertu par tes paroles orgueilleuses (2) ! »

Luther était resté un moine dévoué à l'Eglise, au pape, à son ordre. L'autorité de la tradition devait peser sur lui et ralentir l'essor de sa pensée.

(1) WIMPFELING, *De Integritate*, 1505, cap. 31 et 32.

(2) 1509, *Weimar*, IX, 12.

Mais cette même tradition lui apportait les éléments, de provenance et de nature diverses, qui formaient le christianisme catholique. Elle charriait le meilleur et le pire, la théologie d'Augustin et les superstitions des barbares, les conceptions mystiques de saint Bernard et le matérialisme religieux des moines ignorants, la doctrine du salut par la foi et celle de la justification par l'indulgence. La tradition était la puissance de conservation par excellence qui gardait, comme en dépôt, tout ce qui avait été pensé et écrit dans l'Eglise d'Occident depuis quinze siècles. L'ensemble de ces conceptions hétérogènes et disparates constitue l'héritage que Luther a reçu du passé. A ce point de vue, la théologie du réformateur peut être considérée comme l'épanouissement de certaines idées déjà contenues dans la doctrine catholique (1).

Nous essayerons tout d'abord de montrer ce que Luther doit à la tradition.

---

(1) Cf. A. RITSCHL, *Martin Luther, Festrede*, Göttingen, 1883, pp. 1 ss.

## PREMIÈRE PARTIE

### LES PREMIÈRES ÉTUDES

---

A Wittenberg, Luther était chargé d'un cours de philosophie. Il devait expliquer la physique et la dialectique d'Aristote (1). Il paraît s'être acquitté de sa tâche de professeur avec conscience, comme d'un devoir strict, mais le cœur n'y était pas.

La philosophie d'Aristote l'occupait, sans le préoccuper. Il souffrait au contraire d'être obligé d'interrompre une étude qu'il avait entreprise avec passion, celle de la théologie. La lettre qu'il écrivait à son ami Braun, au printemps de l'année 1509, révèle bien cette souffrance intime : « Si tu veux savoir ce que je deviens, lui disait-il, je vais bien, grâce à Dieu. Je ne me plains que du travail absorbant que me donne surtout la philosophie. Dès le début, je l'aurais échangée avec grand plaisir contre la théologie, je veux dire cette théologie qui scrute l'amande de la noix, la pulpe du blé et la moëlle des os (2). »

Cette théologie-là, Luther la trouvait avant tout dans l'Écriture.

---

(1) Rien n'a subsisté de ces premières leçons. La perte n'est sans doute pas grande.

(2) *Enders*, I, n° 2, p. 6.

---

## CHAPITRE PREMIER

## L'ÉCRITURE

Staupitz avait décidé dans ses *Constitutions* (1) que les novices devaient assidûment lire la Bible sous la direction de leur « précepteur », c'est à dire du moine spécialement chargé de leur instruction. Luther qui, deux ans avant son entrée au couvent, en 1503, avait vu pour la première fois une Bible entière à la bibliothèque de l'Université, reçut des frères du couvent un exemplaire du saint-livre qu'il se mit à parcourir avec ardeur et devint un *localis biblicus* et un *textualis* de premier ordre. Il savait le lieu de tous les passages bibliques, mais il n'en comprenait pas encore le contenu. Partout il ne voyait que la sainteté et la justice de Dieu. L'Écriture était alors pour lui ce qu'elle était pour les théologiens nominalistes : la révélation de ce qu'il a plu à Dieu de faire connaître à l'homme, les lois d'après lesquelles il agit en tant que « puissance ordonnée ». Dieu lui-même restait au-dessus de toute connaissance. Lorsque Luther se crut condamné par Dieu et voué de toute éternité à la réprobation, il se vit le jouet d'une puissance mystérieuse et terrible, la « puissance absolue » de Dieu, sur laquelle l'Écriture était muette.

Ce fut Staupitz qui rappela à l'esprit du pénitent égaré « dans ces hautes spéculations » la réalité de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, qu'il faut chercher et trouver dans l'Écriture. C'est alors qu'il se remit à l'étudier.

(1) La nouvelle règle donnée par Staupitz en 1504 prescrivait de « lire l'Écriture avec ardeur, de l'écouter avec soin, de l'étudier avec zèle ».

## I

Les nominalistes lui avaient appris que la Bible était la suprême autorité en matière de foi. Occam allait jusqu'à dire : « L'Écriture sainte ne peut errer, le pape peut errer. » Le chrétien n'est donc tenu de croire que ce qui est contenu dans la Bible ou ce qui peut manifestement en être déduit. D'Ailly disait de même : « Une affirmation de l'Écriture canonique a plus d'autorité qu'une assertion de l'Eglise chrétienne. » D'après Biel, les vérités de la foi reposent uniquement sur des preuves scripturaires. La raison de cette autorité exclusive de l'Écriture est son inspiration : *Quia instinctu Spiritus sancti ibidem est scripta et asserta*. L'homme doit accepter les données scripturaires avec foi et non les discuter avec sa raison. Ce qu'on appelle le principe formel de la théologie évangélique dérive donc en droite ligne de la doctrine nominaliste (1).

Luther avait reçu ce principe de Trutfetter, son ancien professeur à l'Université d'Erfurt ; il lui écrit en effet : « Vous avez été le premier à m'apprendre qu'on devait lire les livres canoniques avec foi, tous les autres avec discernement (2). » Il savait donc qu'il possédait dans l'Écriture la règle infail-  
lible. Quel usage en fit-il ?

Tout d'abord, il y chercha la confirmation des paroles de Staupitz. Une de ses lettres nous permet de suivre le travail de sa pensée. Staupitz lui avait dit qu'il n'y avait de vraie pénitence que celle qui commençait par l'amour de la justice et de Dieu. « Votre parole, lui écrit Luther, resta fixée en moi comme la flèche aiguisée du Tout-Puissant et je commençai à la comparer aux passages scripturaires qui enseignent à faire pénitence. Et voici, ô joie, les mots venaient à ma rencontre et

(1) Voir en particulier l'ouvrage de Kropatschek : *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche, I, Die Vorgeschichte, das Erbe des Mittelalters*.

(2) Lettre de Luther à Trutfetter, 9 mai 1518. *Enders*, I, n° 77, p. 187.



concordaient absolument avec votre pensée. Tandis que précédemment il n'y avait pas, dans toute l'Ecriture, de terme plus amer pour moi que celui de pénitence... aujourd'hui aucun mot ne résonne avec plus de douceur ni de charme. C'est ainsi que les commandements de Dieu s'adoucissent quand nous comprenons qu'il faut les lire non seulement dans les livres, mais dans les blessures de notre très doux Sauveur (1). »

Ainsi Luther trouva dans l'Ecriture ce qu'il y cherchait : des *dicta probantia* qui confirmaient les paroles de son guide spirituel.

Le résultat dépassa son attente (2). Alors naquit en lui le désir, de plus en plus vif, de prendre connaissance de la vérité scripturaire dans son ensemble et d'aborder l'étude de la doctrine de saint Paul.

## II

Une parole de son ancien « précepteur » (3) devait l'y conduire. Luther nous raconte, dans l'explication du psaume 51, l'entretien qu'il eut avec lui. Ne pouvant croire à l'efficacité de l'absolution, il fit part de son désespoir au vieux moine. Celui-ci répliqua : « Mon fils, que fais-tu ? Ne sais-tu pas que le Seigneur lui-même nous a commandé d'espérer ? » Ces paroles faisaient de l'espérance un devoir.

(1) Lettre de Luther à Staupitz, 20 mai 1518, *Enders*, I, n° 79, p. 196.

(2) Nous ne pouvons souscrire ni à la thèse exprimée par Thimme : « c'est uniquement de la Bible que Luther a reçu le témoignage de la grâce de Dieu en Jésus-Christ », ni à l'affirmation d'Undritz : « ce n'est pas la parole écrite, mais la parole vivante qui a donné à Luther la paix intérieure ». Il nous semble que Luther reçut, de la bouche de Staupitz, les premiers témoignages de l'amour de Dieu. Mais ces paroles n'auraient pas suffi à lui donner la paix si dans la Bible il n'en avait pas trouvé la confirmation. La doctrine de Staupitz ne devint celle de Luther que lorsqu'elle fut pour lui la doctrine révélée : ce qui était parole humaine devint Parole de Dieu.

Cf. THIMME, *Luthers Stellung zur heiligen Schrift*, Gutersloh, 1903, pp. 7, 8.

UNDRITZ, *Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther* (*Neue kirchliche Zeitschrift*, 1897, p. 568).

(3) Luther l'appellera « un vrai chrétien sous le froc maudit ».

Tel est l'ordre du Seigneur : il a commandé que chacun crût à sa Parole. La foi, en tant qu'elle est un acte d'obéissance, de soumission à la Parole divine, exige du croyant que par un effort de volonté il renonce à ses pensées propres et qu'il se conforme à l'ordre donné par le Seigneur. Luther était amené, par la foi en la Parole révélée, à chercher le pardon autrement que par la voie que lui indiquait la scolastique, celle de la repentance suffisante.

Si l'ordre de Dieu est en effet de croire à la rémission, Luther désobéissait à cet ordre en n'osant s'appliquer à lui-même la parole de l'absolution, parce qu'il ne se sentait pas assez contrit. Dès lors, le pardon était indépendant des conditions morales fixées par la scolastique. Un champ d'investigation tout nouveau s'offrait à la pensée de Luther. Quelle était donc, devait-il se demander, la doctrine scripturaire de la justification ? Et il se mit à étudier l'Écriture pour trouver la réponse à cette question.

En 1545, il dira que la lecture de l'épître aux Romains fut pour lui une révélation. Il nous décrira ainsi ce moment décisif dans l'histoire de sa pensée :

« Je brûlais du désir de bien comprendre l'épître de saint Paul aux Romains. Ce n'était pas l'ardeur qui me manquait, mais toujours je me heurtais à cette expression du premier chapitre : « Dans l'Évangile est révélée la justice de Dieu ». Ce mot, je le haïssais. A l'exemple de tous les docteurs j'avais appris à l'entendre au sens philosophique. Je comprenais par là la justice qu'ils appellent formelle ou active, celle dont Dieu est juste lorsqu'il punit les pécheurs et les coupables...

» Malgré le caractère irréprochable de ma vie de moine, je me sentais pécheur devant Dieu et ma conscience était inquiète. Les satisfactions que j'offrais à Dieu étaient-elles suffisantes pour l'apaiser ? Je n'en avais aucune certitude. Aussi je n'aimais point ce Dieu juste et vengeur ; je m'irritais même contre

lui et souvent je me disais : N'est-ce pas assez qu'il nous condamne à la mort éternelle à cause du péché de nos pères, qu'il nous rende la vie si misérable par tant de peines et de disgrâces ? N'est-ce pas assez qu'il menace et effraye dans sa loi ? Faut-il encore qu'il augmente notre misère et notre tourment par son Evangile, et que même là il nous fasse annoncer sa justice et sa colère ? J'en avais la conscience troublée et je frappais sans trêve à ce passage de saint Paul, dans l'ardent désir de savoir ce qu'il voulait dire.

» Je méditais ainsi jour et nuit, jusqu'à ce que Dieu me prit en pitié. Je fis attention à l'enchaînement de ces mots : « La justice de Dieu est révélée dans l'évangile, comme il est écrit : le juste vivra par la foi » et je reconnus qu'il fallait comprendre ainsi : la justice de Dieu est celle que Dieu donne, celle dont vit le juste, c'est à dire la foi. Le sens de la phrase était donc celui-ci : La justice qui est révélée dans l'évangile, c'est la justice passive, par laquelle Dieu dans sa miséricorde nous justifie au moyen de la foi. Aussitôt je me sentis renaître. Il me semblait que la porte du Paradis s'ouvrait toute large devant moi.

» Dès lors, l'Ecriture entière prit à mes yeux un aspect nouveau. Je parcourus les textes scripturaires, comme ma mémoire me les présentait et notai d'autres termes qu'il fallait comprendre d'une manière analogue, tels que l'œuvre, la puissance, la sagesse, le courage, le salut, la gloire de Dieu (1)... »

Il ressort de ce texte que la notion paulinienne de la justice *justifiante* de Dieu fut pour Luther la clef de l'Ecriture. Mais quand parvint-il à vraiment comprendre le passage de saint Paul ? Selon toute apparence, ce fut peu de temps avant de lire le *De spiritu et litera* d'Augustin. Il écrit en effet, à la suite du passage cité : « Je lus ensuite le *De spiritu et litera*.

(1) Préface des œuvres latines, *Erl.* I, pp. 22, 23. Cf. F. KUHN, *ouvrage cité*, I, pp. 75, 76.

Contre mon attente, je trouvai qu'Augustin entendait, comme moi, par « la justice de Dieu » celle dont Dieu nous revêt lorsqu'il nous justifie. » Or il prit connaissance de ce traité à l'époque où il se préparait à expliquer l'épître aux Romains (1).

Il faut attendre les commentaires sur les épîtres pauliniennes pour trouver, sous la plume de Luther, l'exposé de la nouvelle conception de la justification.

La période antérieure à 1515 est celle où Luther « brûlait du désir de savoir ce que saint Paul voulait dire » et ne l'avait pas encore compris. Il le comprendra progressivement, à mesure que toutes ses conceptions se modifieront. Il progressera dans l'intelligence de l'Écriture en même temps que se développera sa pensée générale.

---

(1) Luther fit usage du *De spiritu et litera*, pour la première fois à notre connaissance, dans le commentaire de l'épître aux Romains. Il écrit (*glose* de Rom. 7, 6) : « *Litera hic non debet accipi tantum pro figuralibus, ut copiose B. Augustinus cap. 4 de spiritu et litera disserit* ». Cette citation est antérieure à celle que Kœstlin présente comme la première et qui se trouve dans la lettre à Spalatin du 19 octobre 1516.

## CHAPITRE II

## LA PHILOSOPHIE

Luther était incapable de comprendre la doctrine paulinienne de la justification tant qu'il partageait la conception de la justice que les « docteurs » lui avaient enseignée.

Quelle était cette conception ? Il nous le dit lui-même : « J'entendais par ce terme la justice formelle ou active, celle dont Dieu est juste lorsqu'il punit les pécheurs et les coupables. » Telle était la justice de Dieu. Celle de l'homme consistait dans la pratique des vertus, l'accomplissement des œuvres bonnes.

C'était la justice des actes, ce n'était pas celle de la personne. En agissant, l'homme devenait juste ou injuste, il pouvait mériter ou démériter, progresser ou déchoir. La qualité des œuvres qu'il accomplissait déterminait celle de son être.

Cette justice, prise au sens légal et extérieur, l'homme devait s'efforcer de l'acquérir. D'après les nominalistes, il en était capable. Occam et Biel enseignaient en effet que les principes moraux (*principia practica*) qui commandent à l'homme de faire ce qu'il doit, étaient innés dans la raison. La volonté, en vertu de sa liberté naturelle, était capable de se conformer au *dictamen rationis rectae* et de produire l'acte prescrit. Il suffisait donc que l'homme le voulût pour qu'il pût aimer Dieu par dessus tout et s'abstenir du mal. Sur la base de cette psychologie les nominalistes avaient construit tout un système philosophique, complet et cohérent, dont les parties essentielles provenaient d'Aristote.



A la fin du moyen âge, le philosophe de Stagyre régnait en maître dans la scolastique. On le vénérât comme un précurseur du Christ dans l'ordre de la connaissance naturelle. Les principes qu'il avait formulés constituaient les prémisses de la théologie chrétienne. Aussi disait-on brièvement : Sans Aristote, point de théologien.

## I

A l'Université d'Erfurt, Luther avait reçu l'enseignement des « docteurs ». Jodocus Trutfetter d'Eisenach (1) et Bartholomé Arnoldi d'Usingen avaient été ses premiers maîtres. Or nous savons avec quelle ardeur il étudiait et nous connaissons la réputation de « savant philosophe » qu'il avait acquise parmi ses condisciples. Nous pouvons donc conclure qu'il avait compris la doctrine de ses professeurs et adopté leurs principes philosophiques.

Au couvent, Luther continua ses études. En faisant profession, le moine s'engageait à accepter la dogmatique officielle de l'ordre dans lequel il entra. Les Dominicains étaient thomistes, les Franciscains scotistes. A quelle école se rattachaient les Augustins ? Peut-on retrouver, en quelque mesure, dans leurs doctrines, l'esprit de leur patron, l'évêque d'Hippone ?

Cette supposition n'est pas confirmée par les faits. Kolde (2) a fait remarquer que les Augustins n'ont compté aucun dogmaticien, aucun chef d'école. Leur docteur le plus fameux au commencement du xvi<sup>e</sup> siècle, Jean de Paltz, dont Luther suivit les cours au collège général de l'ordre, établi au couvent d'Erfurt, reproduisait complètement le nominalisme régnant.

Survint la crise de 1507-1508. Elle eut son contre-coup sur le développement philosophique de Luther. Il fit l'expérience

(1) Cf. G. PLITT, *Jodokus Trutfetter von Eisenach, der Lehrer Luthers*, Erlangen, 1876.

(2) *Die Augustiner Congregation*, etc., Gotha, 1879.

que les « hautes spéculations » auxquelles il se livrait ne conduisaient qu'à un désolant scepticisme. Il tenta de sonder, par l'effort de sa pensée, les profondeurs de Dieu et il dut reconnaître son impuissance. Il s'en tint alors aux vérités que Dieu avait voulu révéler à l'homme en Jésus-Christ. Il renonça à raisonner et se borna à adorer.

Aussi n'accepta-t-il qu'à contre-cœur d'aller à Wittenberg enseigner une philosophie stérile. Cependant, si l'aristotélisme était ruiné dans son esprit, il n'était pas remplacé. Malgré tout, Luther restait un chercheur. Son désir aurait été de philosopher encore, mais pour prouver qu'il ne fallait pas philosopher.

Tandis que Staupitz s'en tenait à une sorte d'agnosticisme théologique et vivait de piété et de sentiment, Luther avait le besoin intellectuel d'exprimer ses sentiments par l'idée. Il était prêt à adopter un système philosophique s'il y reconnaissait l'expression qui pouvait traduire sa pensée religieuse, la langue que pouvait parler sa piété.

Ce système se présenta bientôt, c'était le mysticisme d'Augustin.

## II

En automne 1509, Luther fut rappelé subitement à Erfurt. C'est alors qu'il trouva, à la bibliothèque du couvent, trois volumes d'Augustin qu'il eut la curiosité de lire. Il apprit ainsi à connaître le plus grand penseur de l'Eglise d'Occident.

En 1516 il écrira à Spalatin : « Avant que les livres d'Augustin me fussent tombés sous les yeux, ce Père ne jouissait d'aucun crédit auprès de moi (1). » Rien ne l'avait préparé à lire les œuvres de l'évêque d'Ilippone, toute sa culture antérieure tendait plutôt à l'en détourner (2).

(1) *Enders*, I, n° 25, p. 62.

(2) Nous ne saurions souscrire à la thèse de C. Stange : Luther avait été familiarisé avec les conceptions philosophiques d'Augustin par l'étude de la doctrine d'Égide de Rome et avec son système théologique par la lecture de Grégoire

Aussi les notes (1) que Luther traça en marge du texte qu'il lisait ont-elles pour nous un intérêt particulier. Elles reflètent les impressions qu'il éprouva au cours de la lecture. Il avait le sentiment de pénétrer dans un monde de pensées tout nouveau pour lui à mesure qu'il lisait le *De doctrina christiana*, l'*Enchiridion*, les *Confessions*, le *De Trinitate* et le *De Civitate Dei*.

Il écrit souvent des remarques admiratives : *Pulchra, pulchra* (2)... *Epilogus pulcher* (3)... *Egregie solvis, sancte pater Augustine* (4). Tantôt il admire l'éloquence naturelle d'Augustin dans la description des sentiments (5), son habileté à « manier le fuseau des pensées et à tisser le fil avec art » (6). Sous la simplicité des mots il reconnaît la profondeur de la pensée (7). De tous ces caractères il se fait une image d'ensemble de la personnalité littéraire de l'auteur. A la lecture, il retrouve le cachet augustinien dans un chapitre admirable de la Cité de Dieu (8). Il est en mesure de juger de l'authenticité de tel ou tel opuscule. Ainsi le traité *De cognitione verae vitae* ne peut être authentique, car il est verbeux (9). Par contre, le *De spiritu et anima* doit être d'Augustin au même titre que la Sapience est de Salomon. Luther y reconnaît les expressions usuelles d'Augustin.

Le moine d'Erfurt est devenu un admirateur de ce Père. Dès 1509 nous pouvons remarquer le crédit dont Augustin

de Rimini. Nous n'avons aucune preuve qu'il ait jamais étudié *Ægyde* de Rome. Quant à Grégoire de Rimini, il ne paraît l'avoir lu qu'après la discussion de Leipzig. (STANGE, *Über Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens, Neue kirchl. Z.*, 1900, pp. 574-585).

(1) Elles ont été publiées par Buchwald, *Weimar*, IX, 1893, pp. 1-27.

(2) P. 9.

(3) P. 10.

(4) P. 19.

(5) P. 7.

(6) P. 17.

(7) P. 13.

(8) P. 24.

(9) P. 6.

commence à jouir auprès de Luther. Celui-ci s'incline devant l'autorité du grand penseur de l'antiquité chrétienne. La seule critique que nous relevons dans les notes est formulée contre un passage du *De cognitione verae vitae*. Or, dans une remarque précédente, Luther avait nié l'authenticité de cet ouvrage (1). Ce qu'Augustin écrit possède l'autorité qu'on doit accorder à la vérité (2).

Luther venait de professer un cours sur la physique et la dialectique d'Aristote. Il avait commenté les écrits de ce philosophe en s'aidant des données que lui fournissaient les ouvrages des scolastiques aristotéliens, Duns Scot et les « modernes » ou nominalistes. A mesure qu'il lisait Augustin il devait être amené à comparer les conceptions de l'évêque d'Hippone et celles des auteurs qu'il venait d'étudier.

Nous pouvons surprendre ici la pensée de Luther en plein travail. Il s'efforce tout d'abord de concilier les expressions d'Augustin et celles des scolastiques. Ainsi il note que sur la définition de la nature du temps, les mots seuls diffèrent et qu'au fond, Augustin est d'accord avec les modernes. Luther écrit tout un paragraphe pour établir cette concordance (3). De même Augustin est d'accord avec Aristote dans la définition qu'il présente de la matière première. Luther traduit dans le langage philosophique de l'école la pensée d'Augustin sur la mutabilité de la matière. Il se sert des termes de matière et de forme, de transmutation, pour interpréter la pensée augustinienne (4).

Mais un passage du *De vera religione* fut pour lui une révélation. Il lut dans les paroles d'Augustin la réfutation de toute la philosophie, il y trouva la preuve rationnelle que « cette

(1) P. 6.

(2) Il remarque à propos d'un passage du *De Trinitate* : *Nisi haec essent secundum veritatem a B. Augustino definita, posset valde apprimiter dici quod..... Sed quia fides cum veritate conjuraverunt.....*, pp. 20, 21.

(3) P. 9. Il conclut par ces mots : « *In re tamen idem dicit quod moderni* ».

(4) PP. 9, 10.

sagesse n'était qu'une sottise (1) ». Il signale lui-même l'importance qu'eut pour lui ce passage d'Augustin en notant : « Comprends ce que tu lis ».

Il vaut la peine de nous arrêter sur ce point. C'est le moment décisif dans l'évolution intellectuelle de Luther. Jusqu'alors l'autorité des scolastiques, dont les systèmes reposaient sur les prémisses de la philosophie d'Aristote, n'avait pas été ébranlée dans son esprit. Sous l'influence de Staupitz, il avait laissé de côté les spéculations et s'était adonné à la lecture de la Bible, mais la valeur de la scolastique dans le domaine intellectuel restait entière pour lui. Ce fut en 1509 qu'il trouva, en méditant un passage d'Augustin, le principe nouveau : la philosophie, comme telle, est impuissante à saisir la vérité.

Augustin dit-il cela ? La note de Luther porte sur le § 40 du *De vera religione*. Nous y lisons que le mal (*vitium*) consiste dans l'amour que l'homme ressent pour les créatures en oubliant le Créateur (2).

Augustin cherche à montrer que l'amour des créatures porte en lui-même une punition. L'homme poursuit des illusions passagères, croyant atteindre le vrai bonheur. Tout ce qui existe autour de lui est instable et changeant. Ce qu'il recherche n'existe déjà plus, emporté par le temps. Il est donc victime d'une erreur, ce qu'il prend pour la « forme première » des objets n'en est que l'apparence. Lorsqu'il croit saisir la vérité, il est séduit par le mirage des illusions.

(1) *Totam philosophiam stultitiam esse etiam ratione convincit. Intelligit quod legis*, p. 13.

(2) « Si autem diligatur (corporea creatura) ab anima quae negligit Deum, ne sic quidem malum fit ipsa, sed quoniam peccatum malum est, quo ita diligitur, fit pœnalis dilectori suo, ut eum implicat aerumnis, et pascit fallacibus voluptatibus : quia neque permanent, neque satiant, sed torquent doloribus. Quia cum ordinem suum peragit pulchra mutabilitas temporum, deserit amantem species concupita, et per cruciatum sentientis discedit a sensibus, et erroribus agit, ut hanc esse primam speciem putet, quae omnium infima est, naturae scilicet corporeae,..... ut, cum aliquid cogitat, intelligere se credat, umbris illusos phantasmatum. »

MIGNE, *Augustini opera*, III, col. 139.



Il n'est pas question dans le passage d'Augustin de la valeur ou de la non-valeur de la philosophie, comme principe de connaissance. Luther en tire cependant cette conclusion que toute philosophie n'est que sottise. Comment l'expliquer ?

Augustin nie que la seule perception des objets extérieurs puisse donner à l'homme la connaissance de la vérité. Or c'est précisément par cette voie que la philosophie des nominalistes tente de parvenir à cette connaissance. Duns Scot enseigne en effet que l'« être » existe par ses caractères individuels et concrets. L'*individuitas* ou la *haecceitas* constitue l'*ultima realitas entis*. L'intelligence saisit la « forme intelligible » que présentent les choses sensibles et engendre le concept. Occam dit de même que les objets sensibles projettent dans l'esprit leurs images (*phantasmata*). Telle est la source première de toute connaissance. Alors l'intelligence intervient et engendre dans l'esprit une image semblable à celle des objets extérieurs. Aux « termes de première intention » s'opposent les « termes de seconde intention » formés par la pensée, c'est à dire les notions des objets, qui sont des « qualités subjectives existant dans l'esprit ». Les idées sont des noms. Augustin, en démontrant le caractère transitoire de tout objet extérieur, ébranle dans ses fondements la théorie de la connaissance élaborée par la philosophie nominaliste, la seule que Luther connaît. Dès lors il peut croire que toute philosophie est ruinée dans son principe même. Il se défie, à priori, de toutes les données de l'enseignement de l'école.

Nous pouvons saisir à présent l'orientation nouvelle de la pensée de Luther. Dès maintenant, il prend l'offensive contre les philosophes et la philosophie. Il s'attaque à la suprême autorité de la scolastique, à Aristote lui-même, et à son commentateur Porphyre (1). Il se borne d'abord à noter qu'Augustin, en faisant de la chasteté une vertu, contredit Aristote (2). Mais à mesure qu'il se familiarise davantage avec la

(1) P. 21.

(2) P. 14.

pensée augustinienne, il apprécie mieux la différence qui la sépare des conceptions d'Aristote. Cette différence devient pour lui un abîme. Il en est ainsi de la conception de la félicité (1). Aristote parle d'un bonheur qui peut être possédé en cette vie, Augustin ne place la félicité que dans l'avenir. Il est donc impossible de faire concorder leurs vues. Le désaccord règne partout. Augustin représente la « pure foi », Aristote est en opposition évidente avec la « vérité catholique » (2).

Cependant celui-ci trouve des défenseurs, les « docteurs » qui cherchent à concilier les théories du philosophe de Stagyre avec les doctrines chrétiennes. Ces auteurs ne connaissent pas Augustin; ils sont frivoles (3) et impudents (4). Comme leur maître qui est un « conteur » (5), ils sont eux-mêmes des bavards. Ils rappellent ces stoïciens dont Augustin disait qu'ils ne se plaisaient qu'à imaginer des termes nouveaux et qu'ils ne disputaient que sur des mots (6). Aussi Luther s'élève-t-il avec indignation contre la prétention de ces « philosophes » d'interpréter l'écriture selon leur « philosophie ». Tous ces docteurs extravagants (7) veulent être d'accord avec l'Écriture, alors qu'ils ne le sont jamais entre eux! Luther ne subit plus leur ascendant et c'est avec mépris qu'il rejette les théories trinitaires de Duns Scot, faites de la « lie de la philosophie » (8). Il a secoué avec le joug d'Aristote, celui de toute la scolastique et subira, sans réserve, l'influence d'Augustin.

(1) P. 23.

(2) P. 24.

(3) P. 23.

(4) P. 17.

(5) P. 23, *Aristoteles fabulator*.

(6) P. 24.

(7) P. 27, *phanatici*.

(8) *Ubi nunc phantasma Scoti... ex fecibus philosophiae confectum?*

## III

Un secret instinct a attiré d'emblée Luther vers Augustin. Une parenté spirituelle unissait ces deux génies. Comme Luther lui-même, Augustin avait longtemps cherché la vérité avant de la découvrir. « O vérité, vérité, s'écrie-t-il dans les Confessions, combien mon esprit soupirait après toi ! » Cette vérité, il avait cru la saisir dans le manichéisme, puis dans le néoplatonisme, enfin il trouva, dans la grandeur faite d'humilité du Christ historique, la révélation de la beauté de Dieu et de la laideur du péché. « Je n'ai commencé à t'aimer que tard, beauté si antique et si nouvelle ! »

Luther, en lisant les Confessions, était frappé de la piété d'Augustin (1). Elle s'exprimait par la manière même dont l'auteur exposait ses pensées. Il parlait religieusement des choses religieuses. Cet esprit de piété a gagné le cœur de Luther. Jadis il n'avait trouvé auprès des scolastiques que de la science, des définitions compliquées et des discussions sans fin. Chez Augustin, il a découvert une pensée qui traduisait une vie religieuse intense. Il se sentait en présence d'un homme qui adorait par le cœur et par l'esprit. Les « philosophes » s'efforçaient de dissiper le mystère et le sens de l'adoration leur manquait. La piété ne pouvait vivre au milieu de leurs subtilités. Au contraire elle se développait à l'aise dans les cadres de la pensée augustinienne. C'était de cette pensée pénétrée d'émotion, d'adoration et de vie que Luther voulait faire sa pensée pour participer à cette adoration et à cette vie.

La religion d'Augustin deviendra celle de Luther. L'influence exercée sur lui par l'auteur des Confessions ne s'effacera pas. Il parlera presque dans les mêmes termes qu'Augustin de ce que doivent être la conversion et la vie chrétienne.

(1) P. 8, *Pietas Augustini*.

Qu'Augustin fût lui aussi le représentant d'une philosophie, Luther ne le voyait point. Néoplatonicien avant d'adhérer au christianisme, l'évêque d'Hippone l'était resté.

C'est de Dieu seul que l'âme d'Augustin veut jouir. Dieu seul existe réellement, il est l'Etre immuable, l'éternelle Vérité, le souverain Bien, l'origine et la source de tout être, de toute vérité et de tout bien. « J'ai considéré les choses inférieures à Toi, dit Augustin, et j'ai vu qu'elles ne sont ni l'être ni le néant ; elles existent en tant qu'elles procèdent de Toi, elles n'existent pas, en tant qu'elles ne sont point ce que Tu es. » L'homme ne peut réellement exister ou, ce qui revient au même, être véritablement bon, qu'en étant uni à Dieu. « Adhérer à Dieu, tel est mon bien. »

Sortir du monde des apparences pour parvenir à la jouissance de Dieu, telle est la vocation de l'âme humaine (*De doctrina christiana*) (1).

Augustin enseigne à l'homme que le but de son existence terrestre est de préparer son retour dans l'unité divine et il entrevoit le terme de cette évolution à la fois dans la contemplation des réalités suprêmes contenues dans l'intelligence divine et dans l'anéantissement de la personnalité au sens de Dieu.

Luther trouve, dans les ouvrages d'Augustin qu'il a entre les mains à partir de 1509, les expressions d'une piété mystique teintée de néoplatonisme. Pour vivre de cette piété il s'assimilera cette philosophie.

---

(1) MIGNE, *Augustini opera*, III, col. 19.

### CHAPITRE III

#### LA PIÉTÉ ÉVANGÉLIQUE

---

Il existait, depuis Augustin, dans l'Eglise d'Occident, une tendance religieuse qui pourrait être qualifiée de piété luthérienne avant la lettre. Peut-être a-t-on trop oublié l'existence de ce courant de piété vivante qui a traversé l'antiquité et le moyen âge et qui apparaît, clarifié et pour ainsi dire à l'état pur, dans les premières conceptions du futur réformateur. En fait de piété, il est l'héritier de cette tradition catholique.

Ce rapport nous oblige à chercher, au delà de Luther lui-même, l'origine première de sa pensée religieuse. Nous la trouverons dans le christianisme d'Augustin, de saint Anselme, de saint Bernard, et... des nominalistes.

#### I

Si Dieu seul existe réellement, s'il est le seul bien véritable, c'est de lui que procède, d'après Augustin, toute force et toute grâce. Or l'homme a perdu, après la chute, le secours divin, sans lequel il ne peut vivre que loin de Dieu, dans la misère et le péché, voué à la perdition et à la mort (1). Cette grâce, qui nous procure seule la félicité, ne peut être acquise par des mérites, elle ne peut qu'être conférée gratuitement par Dieu (2).

De ce don de la grâce résulte la capacité de l'homme pour le bien ; Dieu agit pour éveiller notre volonté, il soutient cette volonté humaine, débile et chancelante. Sans son aide, nous sommes incapables naturellement de faire aucun bien (3).

(1) *Mors animae fit cum eam deserit Deus, sicut corporis, cum id deserit anima* (*de Civitate Dei*, Migne, 7, 377.)

(2) *Gratia nisi gratis est, non est gratia* (*Enchiridion*, Migne, 6, 282).

(3) *Sine illo (Deo) vel operante ut velimus, vel cooperante eum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus* (*de Gratia et libero arbitrio*, Migne, 10, 901).



Cette restauration de la nature viciée est la justification opérée par le Saint-Esprit qui inspire à l'homme la « bonne convoitise » en répandant dans son cœur l'amour de ce bien suprême et immuable qui est Dieu.

Dans l'*Enchiridion*, Augustin décrit ainsi ce processus. Il distingue quatre états ou âges de l'homme : avant la loi, sous la loi, sous la grâce, dans la paix. « A l'origine, l'homme est perdu dans les ténèbres de l'ignorance, sa raison est impuissante, il vit selon la chair. La loi lui donne la connaissance du péché. Mais si l'Esprit divin ne vient à son secours, il est vaincu alors qu'il veut vivre selon la loi. Il pèche consciemment et se sait esclave du péché. Tel est le second âge. S'il commence à être conduit par l'Esprit, il est soutenu par la force de l'amour, il lutte contre lui-même et aspire à secouer le joug de la chair. Alors, bien que sa faiblesse ne soit pas entièrement guérie, il est déjà juste par la foi et vit dans la justice en tant qu'il ne cède pas à la mauvaise convoitise. Tel est le troisième âge. S'il progresse dans cette voie avec une pieuse persévérance, la paix dernière lui est réservée, celle qui sera réalisée après cette vie dans le repos de l'esprit, jusqu'au jour de la résurrection de la chair (1). »

C'est en ce sens qu'Augustin entend la « justification par la foi ». La justification se confond avec la régénération, la foi avec l'amour dirigé vers Dieu, désirant et suppliant. « Par la loi des œuvres Dieu dit : Fais ce que je commande ; par la loi de la foi le croyant dit : Ce que tu ordonnes, donne-le. »

La foi, l'espérance et l'amour sont les trois éléments insolubles de la seule vraie religion. Logiquement, ils peuvent être distingués entre eux ; Augustin présente la foi comme la source commune de l'espérance et de l'amour ; pratiquement la foi coïncide avec l'inspiration initiale de l'amour, qui est l'origine du processus de la sanctification. Dans cette première période du développement spirituel, l'homme est déjà « justifié

(1) *Enchiridion*, Migne, 6, 287.

par la foi ». Mais « cette justice elle-même croît à mesure que nous progressons, il est donc nécessaire à l'homme, déjà justifié par la foi (1), que la grâce poursuive son œuvre en lui, qu'elle l'accompagne et le soutienne, de peur qu'il ne retombe (2).

La croissance de la vie spirituelle n'est achevée ici-bas qu'en espérance; elle sera réellement terminée dans l'au-delà.

En dernière analyse, Augustin fait dériver le salut de la grâce de l'inspiration. Il consiste dans l'union avec Dieu, ou, pour parler la langue d'Augustin, l'« *adhaerere Deo* ». Cette union est réalisée lorsque la grâce infuse a achevé son œuvre dans le cœur humain.

Christ est l'exemple unique de cette union réalisée ici-bas. En tant qu'homme, il a ressenti cette inspiration de l'amour; il nous montre par sa vie terrestre l'idéal divin et nous fraye ainsi la voie du salut. La grâce qui l'a rendu saint est la même que celle qui nous sanctifie. La grâce infuse n'est appelée la grâce de Christ que parce que la grâce de Dieu est celle de sa Parole éternelle qui n'a pas dédaigné s'unir à la nature humaine périssable (*fœnum*) pour que celle-ci ne désespère pas (3).

La doctrine de la grâce n'est rattachée à l'œuvre du Christ historique que par un lien assez lâche. Cependant, comme le dit très justement Loofs (4), Augustin qui avait été amené au christianisme par l'impression que la personne de Christ avait exercée sur son esprit, donne à cette personne une importance capitale pour la foi. Il avait trouvé en lui la révélation de Dieu. Il affirme avec énergie que Christ est le seul médiateur entre Dieu et l'homme. Il a « préparé ainsi pour l'Occident une appréciation religieuse nouvelle, rattachée à l'Écriture, de la personne historique de Jésus. C'est dans l'homme Jésus qu'Au-

(1) Cf. *Ex parte justificati* (sermon 159, Migne, 5, 868).

(2) *De gratia et libero arbitrio*, Migne, 10, 889.

(3) *Enarrationes in psalmos*, Migne, 4, 1333.

(4) § 51, pp. 221, 222.

gustin a trouvé le médiateur (1) et par là il a pu donner à la vie humaine de Jésus, en particulier à son humilité, une valeur pour la foi et pour la vie chrétienne » (2).

Ces idées évangéliques furent reprises et développées au cours du moyen âge, en particulier par saint Anselme et saint Bernard.

## II

Saint Anselme unit d'une manière indissoluble les deux ordres d'idées qui s'entrecroisaient dans la théologie d'Augustin, celles de la grâce de Dieu et de l'œuvre de Christ. Augustin parlait d'une conception philosophique qui faisait du mal (*vitium*) un défaut, c'est à dire un déficit; le mal moral ou péché était dans son système la conséquence d'un vice de la nature humaine, la mauvaise convoitise qui attirait l'homme vers tout ce qui n'était pas Dieu et portait en elle-même sa punition. Bien plus religieuse est la conception d'Anselme. Il fait du péché l'offense de l'homme à la majesté du Dieu saint et lui donne l'importance d'une faute (*culpa*). Aussi la grâce de Dieu, qui était essentiellement d'après Augustin l'inspiration de l'amour, devient avant tout chez Anselme la rémission du péché. Par là elle était mise nécessairement dans un rapport intime avec l'œuvre de Christ, si bien qu'en fait les effets de la mort de Christ et les dons de la grâce viennent à s'identifier. La grâce n'est plus seulement une force venue d'En-Haut, elle est surtout la miséricorde même du Père que le Fils nous a rendue. Luther a hérité de cette conception religieuse du péché et de la grâce. En fait de théologie, il n'a pas eu de précurseur plus direct qu'Anselme.

De même que celui-ci a modifié, dans le sens évangélique, la doctrine augustinienne de la grâce, saint Bernard a donné

(1) In quantum enim homo, in tantum mediator; in quantum autem Verbum, non medius, quia æqualis Deo (*Confessions*, Migne, I, 808).

(2) Sur le christianisme d'Augustin, voir en particulier Ad. Harnack, *Augustins Confessionen*, Giessen, 1883, et Loofs, §§ 47, 51; pp. 198-200, 219-226.

plus de valeur pour la piété à la personne humaine du Christ sauveur. Ce qui est objet de dévotion pour saint Bernard, c'est la figure du Seigneur méconnu et humilié, souffrant et mourant. Jésus est l'ami et l'époux de l'âme, le consolateur par excellence. Le fidèle qui l'aime reçoit de lui l'assurance bienheureuse du pardon qu'il accorde dans sa miséricorde toute puissante. En lui, le croyant trouve le « Dieu paisible et apaisé, non le juge ni le maître, mais l'époux... En lui se révèle clairement la miséricorde du Seigneur ; d'éternité en éternité elle est sur ceux qui le craignent... O vraiment heureux l'homme auquel le Seigneur n'imputera point son péché ! Pour toute justice, il me suffit de trouver clément celui-là seul contre lequel j'ai péché. Ne pas pécher, c'est la justice de Dieu ; l'indulgence de Dieu, c'est la justice de l'homme (1). »

Saint Bernard, en donnant cette forme à la contemplation du Christ historique, a fait entrer dans le domaine de la piété catholique un élément qui jusqu'alors en était absent : il a assigné une valeur salutaire à l'humilité, il a donné place aux plus profondes pensées de la religion chrétienne dans le corps de la théologie mystique. Sans doute il maintient la doctrine scolastique du salut (2). Le libre arbitre, affranchi par la grâce, est le facteur des actes bons qui constituent des mérites et que Dieu récompensera. Ils ne sont même méritoires qu'autant qu'ils procèdent de la volonté humaine coopérant à l'action de la grâce, c'est à dire qu'ils appartiennent en propre à l'homme.

Mais, et c'est ici l'originalité religieuse de saint Bernard, il dissuade les croyants de se fier à leur justice personnelle. Qu'est-elle devant Dieu ? Rien. Ce n'est pas ce que l'homme croit posséder qui compte aux yeux de Dieu, c'est ce qu'il n'a pas ; ce ne sont pas ses mérites, c'est son humilité. Une nouvelle conception de la vie chrétienne et de la relation de l'homme avec Dieu se fait jour.

(1) *In Cantica canticorum sermo* 23, Migne, 183, 892.

(2) En particulier dans le traité *De gratia et libero arbitrio*.

La vie nouvelle, disait saint Bernard, dérive d'une source divine. Par Jésus-Christ, Dieu la verse dans nos cœurs. L'homme doit se laisser remplir de cette vie divine, aucun élément impur, venant du vieil homme, ne doit s'y mêler. Tel est l'idéal de la vie chrétienne, qui doit être la vie divine réalisée en nous, comme elle l'a été dans la personne de Jésus-Christ. Tel est l'état de la perfection.

En faisant un examen de conscience, nous sommes frappés du contraste qui sépare cet état idéal et l'état réel de notre vie.

Ici-bas l'esprit de Dieu ne peut pénétrer notre être que partiellement et temporairement. A certains instants, il peut nous sembler que tout ce qui nous sépare de Dieu soit détruit, que nous vivions de la vie divine. Mais la rechute suit inévitablement notre orgueil. Dieu nous abandonne lorsque nous nous croyons assez forts. C'est dans le sentiment de notre faiblesse, dans l'humilité que nous devons vivre ; nous devons nous efforcer sans cesse de repousser le péché, de renoncer à notre volonté propre, de devenir toujours plus humbles, prêts à confesser à Dieu notre impuissance à faire le bien et notre pauvreté spirituelle. C'est ainsi que le chrétien meurt de plus en plus à lui-même pour que la vie nouvelle se développe d'autant mieux. Notre vie ne saurait donc être qu'une pénitence continuelle et toujours plus profonde. Dans notre conscience nous sentons le jugement que Dieu prononce sur notre état de péché et par là nous sommes poussés à reprendre la lutte, toujours à nouveau.

La vie présente est donc fatalement imparfaite. Elle n'est que la préface de la vie future dans laquelle l'homme parviendra à la sainteté. A quelque degré de justice relative qu'il ait pu s'élever ici-bas, il reste pécheur devant Dieu.

Une telle appréciation de la vie chrétienne entraîne une nouvelle conception de la relation normale de l'homme avec Dieu. Cette relation n'est plus un simple rapport juridique entre le mérite humain et la rétribution divine.



La question morale discutée par les scolastiques : Comment l'homme peut-il acquérir des mérites devant Dieu ? fait place à la question religieuse : Comment l'homme pécheur peut-il subsister devant Dieu ?

Saint Bernard répond, avant Luther : par la foi. « Tout le mérite de l'homme, c'est de placer son espérance unique en celui qui le sauve tout entier... Crois donc en Dieu, confie-toi à lui, saisis-le de toute ta pensée (1) ... » Cette foi, ce n'est plus l'aspiration mystique de l'homme à Dieu, c'est la confiance, la certitude chrétienne (2).

### III

Avant le triomphe du nominalisme, les pensées religieuses de saint Bernard ne pouvaient trouver place dans la dogmatique. Celle-ci, telle que saint Thomas l'avait formulée, était un système théologique dont les notions augustinienes de la grâce et du mérite formaient les éléments essentiels. Tout l'effort de la pensée thomiste tendait à harmoniser ces deux notions contradictoires en elles-mêmes, et à édifier, sur cette double base, une construction cohérente. Tout semblait harmonieusement disposé ; la force divine et la volonté humaine, limitées l'une par l'autre et se complétant l'une l'autre, devenaient les facteurs combinés de la justification du croyant.

Au temps de Luther, l'édifice laborieusement construit par saint Thomas était ruiné de toutes pièces. La critique nominaliste en avait disjoint la charpente ; le système s'était écroulé. Ici, il faut entrer dans quelque détail.

La clef de voûte de la doctrine thomiste de la justification était la maxime augustinienne : « En récompensant les mérites

(1) *Sermo in Psalmum 90 ; Sermo in vigilia nativitatís Domini*, Migne, 183, 246 ; *ibid.*, 108.

(2) Sur le christianisme de saint Bernard, voir en particulier A. Ritschl, *Lesefrüchte aus dem heiligen Bernhard* (*Studien u. Krit.* 1879, pp. 317-335) et *Rechtf. u. Vers.*, I, 3<sup>e</sup> édit., pp. 109-117 ; Dieckhoff, *Justin, Augustin, Bernhard und Luther* : Loofs, § 63, pp. 279-281, Ad. Harnack, III, pp. 301 ss.

de l'homme, Dieu couronne les présents qu'il lui a faits. » La grâce est le facteur initial de l'œuvre méritoire; celle-ci ne compte aux yeux de Dieu que parce qu'elle est produite par la force divine qui anime et dirige le libre arbitre humain. Seule l'infusion de la grâce rend l'homme capable d'acquérir des mérites et d'obtenir par ce moyen la vie éternelle.

En apparence, Duns Scot ne présente pas d'autre doctrine de la justification. Par le terme de grâce créée, il entend l'*habitus* de l'amour qui rend plus facile à la volonté l'accomplissement des œuvres méritoires. Celles-ci résultent de la collaboration de la volonté et de l'*habitus*.

Mais ici, les conceptions thomiste et scotiste s'écartent l'une de l'autre : saint Thomas insistait sur l'importance de la grâce, Duns Scot relève le rôle qui revient à la volonté. Le premier partait d'un principe de la théologie d'Augustin, le second s'appuie sur les données de l'expérience. Celle-ci atteste que la volonté humaine, même dépourvue de tout *habitus* surnaturel, peut produire un acte moralement bon. L'observation mène tout droit à cette thèse : par ses seules forces, l'homme peut agir d'une manière méritoire. Nous voici en plein pélagianisme. Mais Duns Scot veut à tout prix écarter cette conclusion. Le mérite doit correspondre à une qualité surnaturelle de l'action humaine. Cette qualité, c'est l'*habitus*. Il pare l'homme d'une dignité particulière et le rend apte à recevoir la récompense divine.

En vertu de la liberté de la volonté, l'homme peut faire le bien. Mais pour que cet acte bon ait une valeur devant Dieu, il faut que Dieu le revête du caractère méritoire, et pour cela qu'il le veuille. La volonté divine devient la seule cause du mérite humain.

Duns Scot a, le premier, distingué les notions de la justice morale et de la justice religieuse. La fissure qu'il a pratiquée dans le système théologique de saint Thomas ira s'élargissant et entraînera la ruine de tout l'édifice. A sa place, il ne subsistera

que deux tronçons sans rapports l'un avec l'autre : la morale et la théologie.

La morale des nominalistes, c'est l'aristotélisme. Occam et Biel enseignent que dans ce domaine comme dans tous les autres, il n'y a pas de règle absolue, tout est relatif. Dieu n'est pas si saint ni si sévère, le péché n'est pas si grave, si infiniment grand que les âmes simples peuvent le craindre. La foi n'a pas besoin d'être le don complet du cœur, une certaine mesure d'amour est parfaitement suffisante. Combien le fidèle doit-il aimer Dieu ? Il appartient à la hiérarchie ecclésiastique de le déterminer. En règle générale, l'homme doit faire « ce qu'il peut ».

Mais quels que soient les efforts de l'homme, quelle que soit sa soumission aux commandements de l'Eglise qui seuls sont absolus, jamais il ne mérite la grâce. Celle-ci est conférée par Dieu à qui il veut, sans que rien ne puisse déterminer son choix qui reste souverainement libre, car les hommes sont tous également indignes devant lui.

La grâce de Dieu consiste avant tout dans son amour gratuit pour celui qu'il aime. De ce « premier mouvement » de Dieu vers l'homme, découle toute l'œuvre de la justification.

Tandis que saint Thomas subordonnait le pardon à l'infusion de la grâce, Duns Scot et les nominalistes font de la rémission des péchés l'acte divin initial. Il faut avant tout que Dieu veuille faire grâce, qu'il se dispose à sauver l'homme au lieu de le punir. Ce changement idéal accompli dans la volonté divine confère à l'homme le pardon.

Tout est possible à Dieu, disaient les nominalistes ; il peut aussi bien sauver que damner. La volonté souveraine de Dieu est la seule cause du salut de l'élu, comme de la condamnation du réprouvé.

Ce principe nominaliste rendait d'avance stérile toute tentative de reconstruction dogmatique. On ne pouvait tabler sur l'inconnaissable. On admettait sans doute qu'en règle géné-

rale, Dieu, agissant en tant que « puissance ordonnée », ne refusait point sa grâce à l'homme qui « faisait ce qu'il pouvait », mais d'autre part on affirmait que le même Dieu, en vertu de sa « puissance absolue », pouvait conférer ou refuser sa grâce à qui il voulait. Toute théologie était abolie comme science; toute dogmatique devenait impossible. Le nominalisme était impuissant à remplacer le système qu'il avait ruiné.

Mais la critique des derniers scolastiques a frayé la voie à une doctrine du salut toute nouvelle. Elle a brisé l'échafaudage de grâces, de mérites successifs, établi par le thomisme, qui élevait l'homme jusqu'à Dieu. Elle a montré que Dieu devait au contraire, pour sauver l'homme, le recevoir en grâce.

L'homme, dans son indignité, et Dieu, dans sa liberté toute puissante, tels sont les deux personnes entre lesquelles la seule relation possible est une relation religieuse. La religion reprend une place centrale dans le christianisme. Avoir préparé cette place, telle est le résultat fécond de la critique nominaliste (1).

Elle a montré que la miséricorde de Dieu constituait le seul espoir de salut qui restât à l'homme. Telle est la religion d'Occam. En faisant un acte de foi, en croyant à l'amour de Dieu, il évite le désespoir auquel le scepticisme intellectuel risquait de l'amener. L'expression d'une piété semblable se retrouve dans les traités de Gerson. Ce docteur parle de l'angoisse du doute et du découragement comme des deux écueils de la vie religieuse. Il présente l'abattement spirituel comme la plus dangereuse des tentations, qui ne peut être vaincue que par la foi. « Les justes doivent posséder l'espérance certaine du salut. » Mais pour espérer, il faut croire. Cette certitude ne peut en effet se fonder sur la conscience de la justice personnelle, attendu que les œuvres les plus justes sont impures aux yeux de

(1) Sur la place du nominalisme dans l'histoire des dogmes, voir Seeberg, II, pp. 133, 143, 144, 179. Sur sa valeur religieuse, voir Ritschl, I, pp. 85 ss., et Harnack, III, pp. 451 ss.

Dieu. Elle ne repose que sur le témoignage de Celui qui parle mystérieusement dans l'âme du croyant et lui dit : « Je suis ton salut (1). »

Cette piété aboutissait tout naturellement au quiétisme. Sous cette forme, nous la retrouvons au couvent d'Erfurt, dans la personne de Staupitz, du « précepteur des novices » et de Luther. Au XV<sup>e</sup> siècle, le mysticisme quiétiste formait pour ainsi dire la religion dans la religion ; au début du XVI<sup>e</sup> il formera la base de la restauration théologique entreprise par Luther.

Cette œuvre arrive merveilleusement à son heure. On ne saurait la comprendre plus tôt, avant la ruine du thomisme. La crise intellectuelle amenée par le triomphe du nominalisme a créé le terrain indispensable à l'apparition de la Réformation. Dans tous les domaines de la vie spirituelle, pensée théologique et philosophique, religion et morale, tout principe premier était discuté, ébranlé par la critique. Ce qui subsistait du christianisme, c'était la religion de saint Bernard, de Gerson et de Staupitz, la soumission à l'autorité unique et absolue des saintes Ecritures (2), la foi en un Dieu vivant, souverainement libre. Ces trois éléments positifs de toute religion chrétienne seront les assises de la théologie nouvelle.

---

(1) Sur le mysticisme évangélique de Gerson voir H. Hering, *Die Mystik Luthers im Zusammenhang seiner Theologie und in ihrem Verhältniss zur älteren Mystik*, Leipzig, 1879, passim.

(2) Voir page 69.



## DEUXIÈME PARTIE

### LES INFLUENCES SUBIES

---

Aussi haut que nous pouvons remonter dans l'histoire de la pensée de Luther, nous trouvons déjà le futur réformateur en possession des éléments qui seront à la base de sa théologie.

Mais ces éléments ne sont pas les seuls qu'il ait reçus de la tradition. Il ne sera pas inutile de classer, dans la mesure du possible, les influences qui ont agi sur le développement de sa pensée, soit pour le hâter, soit pour le retarder.

#### I

##### INFLUENCES POSITIVES

Comme nous l'avons déjà signalé (1), Luther devait au nominalisme le principe de l'autorité suprême des saintes Ecritures en matière de foi.

Du nominalisme également, il avait reçu la théodicée d'après laquelle Dieu était essentiellement volonté libre ; cette conception avait failli causer le naufrage de sa foi, alors que, poussé par le besoin de logique inhérent à son esprit, il avait abouti à se poser ce dilemme : ou bien Dieu est injuste, ou il n'est pas.

La doctrine nominaliste se retrouvera, profondément modifiée, dans la théologie de Luther. Celle-ci sera en formation quand le moine d'Erfurt reconnaîtra que la toute-puissance divine n'est pas un ressort agissant au hasard, mais le moyen qui permet à Dieu d'exercer sa miséricorde ; que Dieu fait grâce, non pas à l'homme à qui il lui plaît, mais à celui qui lui plaît, c'est à dire au chrétien humble et contrit, à celui

(1) Voir page 69.

qui, sentant profondément son indignité et sa misère, implore le pardon du fond du cœur. Le caractère propre de la théologie première de Luther, c'est d'être l'expression dogmatique des pensées religieuses de saint Bernard et de Gerson. La théodicée nominaliste a formé le cadre tout trouvé de la religion nouvelle.

C'est probablement au couvent d'Erfurt, au lendemain de la crise, que Luther s'appliqua à la lecture de Gerson et de saint Bernard. Peut-être Staupitz ou quelque autre moine pieux avait-il appelé l'attention du frère Martin sur les consolantes paroles que ces docteurs avaient prononcées. « C'est ainsi que pendant tout le moyen âge les idées mystiques se sont répandues et transmises à l'ombre du secret. Quelque pauvre moine, méprisé des hommes grossiers qui l'entouraient, priait, renfermé dans son étroite cellule, devenue au milieu de ses extases et de son amour un paradis terrestre. Ce n'est le plus souvent qu'à sa mort que quelques paroles extraordinaires trahissaient la foi qu'il avait portée dans son cœur comme un trésor (1). »

Luther se rappellera la belle parole de Gerson : « Christ a institué la sainte Cène pour nous mettre dans sa communion et afin que nous ne fussions pas seuls. » Il remarquera que « seul, Gerson a écrit sur les tentations spirituelles. Les autres, Augustin, Ambroise, Bernard, Scot, Thomas, Richard, Occam, ne connaissent que les tentations charnelles ; ce sont les seules qu'ils aient éprouvées. Gerson, et nul autre, a écrit sur la pusillanimité de l'âme » (2).

Peut-être Luther a-t-il trouvé chez lui les premières expressions de consolation et d'espérance. Dans ses écrits, il le citera souvent. Il paraît l'avoir lu et médité avec assiduité.

C'est, d'après Mélanchthon, le précepteur des novices qui poussa Luther à lire les sermons de saint Bernard. A l'appui

(1) F. KUHN, pp. 64, 65.

(2) *Colloquia*, édit. Bindseil, 2, 297.

de ses paroles sur la foi en la rémission des péchés, il lui indiqua un passage du sermon sur l'Annonciation où l'on pouvait lire ces mots : « Il faut que tu croies que par lui (Christ) tes péchés te sont remis. Tel est le témoignage du Saint-Esprit disant dans ton cœur : « Tes péchés sont effacés ». L'apôtre pensait en effet que l'homme était justifié par la foi (1). »

On devine avec quelle ardeur le moine angoissé a dû lire et relire ce passage qui le préparait si directement à comprendre la doctrine paulinienne de la justification.

## II

### INFLUENCES NÉGATIVES

Cependant Luther ne pouvait encore saisir toute la portée du passage qu'on lui citait. Il acceptait sans doute la thèse de saint Bernard et de l'apôtre : « L'homme est justifié par la foi. » Mais qu'était cette foi justifiante ? Il ne le savait pas ; sa culture philosophique antérieure l'empêchait de le comprendre.

La philosophie religieuse d'Augustin faisait de la foi le commencement de la régénération par la grâce, et Luther croyait que tout ce qu'Augustin affirmait était la « vérité catholique ». Nous ne pouvons déterminer jusqu'à quel point Luther s'était assimilé la pensée religieuse de saint Bernard avant de lire Augustin. Mais il est infiniment probable que l'augustinisme fut l'obstacle qui l'empêcha de comprendre pleinement dès l'origine, les expressions de saint Bernard et de saint Paul.

Point de justification parfaite, d'après Augustin, sans la réalisation de l'union avec Dieu par la régénération spirituelle. Être justifié devant Dieu, c'est être devenu juste en aimant Dieu par dessus tout.

Les conceptions religieuses de saint Bernard détachaient Luther de la scolastique et le conduisaient à la théologie pau-

(1) *Corp. Ref.* 6, 159.

linienne. Les idées mystiques d'Augustin ramenaient Luther à la notion catholique de la justification et l'éloignaient d'autant de la doctrine de saint Paul.

Tout le développement de la pensée du futur réformateur portera la trace de cette double influence.

Cependant, le mysticisme d'Augustin et la religion de saint Bernard reposaient sur un fond d'idées communes.

1° La vie présente est une préface à la vie future à laquelle seule appartient la sainteté parfaite.

2° Le commencement de notre vie spirituelle est une création opérée par Dieu en nous.

3° L'homme n'est pas juste devant Dieu par ses actes, mais par l'effet de la grâce. Cette grâce, suivant saint Bernard, conférerait avant tout la rémission des péchés ; d'après Augustin, elle était essentiellement le facteur divin de la sanctification progressive.

Telles sont les idées élémentaires que nous trouvons dans les premières expressions de Luther. Par la place qu'elles y occupent, elles distinguent son enseignement de celui des scolastiques.

---

## TROISIÈME PARTIE

### LES PREMIÈRES EXPRESSIONS DE LA PENSÉE DE LUTHER

---

De 1509 à 1512, Luther enseigna à l'Université d'Erfurt. Il fut à la fois professeur et étudiant.

Tandis qu'il lisait, par plaisir, les ouvrages d'Augustin qu'il pouvait se procurer à la bibliothèque du couvent (1), il devait se livrer à d'autres études pour conquérir les grades de *sententiarius*, de licencié et de docteur devant la Faculté de théologie.

A Wittenberg, le 9 mars 1509, il était devenu bachelier biblique. Comme tel, il devait passer six mois à expliquer des livres de la Bible. Alors, il pouvait soutenir une « discussion » pour obtenir le grade de *sententiarius*.

Nous retrouvons Luther, à la fin de cette même année, à Erfurt. Comme *sententiarius*, il était chargé de commenter, durant une année, les deux premiers livres des Sentences de Pierre Lombard. Il acquérait par là, avec le grade de *sententiarius formatus*, le droit d'expliquer les deux derniers livres de ce manuel de dogmatique.

Certains démêlés que Luther paraît avoir eus avec la Faculté d'Erfurt ont retardé son entrée en fonctions jusqu'au commencement du semestre d'été de l'année 1510. Avant d'avoir pu achever l'explication des quatre livres des Sentences, il fut renvoyé à Wittenberg, sans doute au mois d'août de l'année suivante, et de cette ville il partit pour Rome, chargé d'une mission dont l'objet reste inconnu (2).

(1) Voir p. 76 ss.

(2) Cf. KOESTLIN, *Martin Luther*, I, pp. 94-95.



Au commencement de l'année 1512, il était de retour au couvent de Wittenberg dont il devint sous-prieur. Cédant aux instances de Staupitz, il avait déjà précédemment prononcé quelques sermons dans la chapelle des Augustins d'Erfurt ; la prédication devint une des tâches de ses nouvelles fonctions. Peut-être acheva-t-il, à l'Université, le cours sur les Sentences qu'il n'avait pu terminer à Erfurt. Quoi qu'il en soit, le 22 septembre il devenait licencié et les 18 et 19 octobre il soutenait ses deux « discussions » de doctorat.

Il serait intéressant d'avoir en main l'ensemble des cours, des sermons et des discussions que Luther composa de 1509 à 1512. Malheureusement cette période de sa vie, si remplie d'études fécondes, est celle que nous connaissons le moins. Rien n'a subsisté de ses discussions. De ses cours, il n'existe plus que quelques notes qu'il a consignées sur un exemplaire des Sentences. Un seul de ses sermons nous a été conservé, celui qu'il composa à l'intention de G. Maskow, qui devait le prononcer à l'ouverture du synode de Ziesar, le 22 juin 1512. Ce ne sont là que quelques jalons sur une route fort longue. Il faut les examiner de près pour en tirer quelque indication sur la direction générale que suivait la pensée du futur réformateur.

---

## CHAPITRE PREMIER

### LE COURS DE LUTHER SUR LES SENTENCES

---

En 1893, G. Buchwald publia les notes de Luthér qu'il avait pu déchiffrer sur un exemplaire des Sentences (1).

Ces notes s'étendent sur les trois premiers livres et le commencement du quatrième.

Nous pouvons admettre que Luther n'a pas expliqué, au moins à Erfurt en 1511, la fin des Sentences. Cette lacune est regrettable, car c'est dans le quatrième livre qu'était traitée, à l'occasion du sacrement de la pénitence, la question de la justification. Les remarques de Luther relatives à cette question, auraient été, selon toute vraisemblance, les plus propres à mettre en évidence sa pensée personnelle.

Cependant celles qui subsistent peuvent nous servir à caractériser le premier enseignement donné par Luther. Il nous restera à chercher ce qui, dans cet enseignement, peut être considéré comme l'expression d'une pensée religieuse nouvelle.

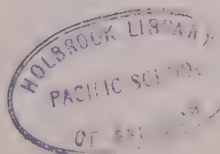
#### I

#### LA MÉTHODE

En commentant les Sentences, Luther ne parle jamais en adversaire de Lombard. Il ne veut pas critiquer les idées du maître, mais expliquer ses paroles. Il le fait en s'inspirant de la théologie d'Augustin qu'il venait de s'assimiler en lisant le *De Trinitate*, le *De Civitate Dei*, les derniers chapitres des Confessions et l'*Enchiridion*.

C'est à la fois par l'ordre chronologique et par la nature des

(1) *Weimar*, IX, pp. 28-95.



idées que les leçons sur les Sentences se rattachent aux notes tracées, au cours de la lecture, en marge de ces ouvrages d'Augustin (1).

En commençant, Luther fait remarquer que ce qui lui plaît en Lombard, c'est la « sage prudence » dont il fait preuve. Il prend toujours soin de s'appuyer sur les « lumières de l'Eglise », en particulier sur le plus illustre des docteurs, celui « qui n'a jamais été assez loué », Augustin. Lombard paraît même — et sous la plume de Luther c'est un éloge — avoir tenu pour suspectes les investigations qui n'ont pas abouti à des résultats, celles des « philosophes » que Luther poursuit de ses railleries. « Ils s'enferment eux-mêmes dans des labyrinthes d'erreurs, creusent sous le sable et roulent le rocher de Sisyphe. Qui mettra donc fin à ces discussions ? Qui imposera silence à ces batailleurs ? Quel sujet plus capable d'exciter la verve des poètes que ces querelles, ces batailles, ces divisions des philosophes (2) ? »

Luther se moque de la philosophie mondaine, mais il s'indigne contre celle qui touche aux questions de foi. Volontiers, il dirait aux philosophes qui expliquent à l'aide de leurs raisonnements tel ou tel point de la théologie révélée : Arrêtez-vous, ce domaine est sacré, ne le profanez pas ! C'est en effet d'une doctrine sainte qu'il s'agit et ils en font une doctrine profane en cherchant à l'exposer suivant leurs lumières.

Ce qui est pour eux matière à discussion est pour Luther objet d'adoration. Il ne peut supporter de les voir parler de Dieu, de la Trinité, de l'Incarnation, car ils en parlent trop. Ils s'installent en maîtres dans un domaine qui n'est pas le leur. La philosophie introduite dans la théologie en bannit la piété. Tel est le reproche qui se lit entre les lignes de Luther, telle est la cause profonde de l'hostilité, de la religieuse indignation

(1) Voir p. 82 ss.

(2) P. 29.

qu'il ressent contre cette philosophie d'autant plus profane qu'elle touche à des sujets plus sacrés.

## II

### LA THÉOLOGIE

On saisit ici l'originalité du cours de Luther sur les Sentences. Tandis que les autres commentateurs s'efforçaient de pousser plus avant dans l'intelligence des questions métaphysiques (1), de préciser ce qu'il fallait entendre par la substance et les attributs, l'unité de l'essence et la distinction des personnes en Dieu, Luther se borne à reproduire la doctrine ecclésiastique de la Trinité, telle qu'elle est exposée dans le *De Trinitate* d'Augustin et le premier livre des Sentences. Il n'y ajoute rien, il lui suffit d'en comprendre toute la profondeur religieuse. Il ne cherche point d'explications ingénieuses aux problèmes que cette doctrine soulève, il voudrait au contraire écarter de son esprit toutes les questions oiseuses pour mieux se sentir en présence du mystère ineffable de la Trinité, vérité insondable pour la raison et accessible à la foi seule. Comme Lombard, Luther s'appuie sur la première décrétale (2) et sur l'autorité de l'Eglise (3). Volontiers, il se bornerait à dire avec le Symbole des apôtres : *Credo* (4).

Quant à la conception même de la Trinité, Luther l'a reçue d'Augustin et l'a retrouvée dans les Sentences. Ce qu'il a lu dans le *De Trinitate* lui revient à la mémoire à tout propos (5).

C'est la conception traditionnelle dans la théologie de l'Eglise d'Occident, où l'on met l'accent sur l'unité de Dieu,

(1) *Illi enim quaerunt et intelligunt*, p. 54.

(2) P. 35. Le P. Denifle nous paraît l'avoir démontré. Cf. *Luther und Lutherthum*, p. 40.

(3) P. 43. Le P. Denifle lit avec raison : *Determinatio ecclesiae*. Cf. ouvrage cité, p. 33.

(4) P. 51.

(5) P. 35. *Sententia Magistri et Augustini vera est.*

P. 43. *Omnia determinata a Magistro et Augustino.*

Père, Fils et Esprit. C'est Dieu dans son unité qui s'offre à l'adoration du fidèle. Dans la personne du Fils, il est incarné en Christ ; il est descendu dans l'humanité. Dans la personne du Saint-Esprit, il nous unit à lui par l'amour qu'il crée dans le cœur de l'homme (1).

(1) Nous pouvons nous dispenser de donner ici une analyse de toutes les observations de Luther qui portent sur la doctrine de la Trinité. Elles ne se sont pas présentées d'elles-mêmes à son esprit, mais lui ont été suggérées par la lecture d'Augustin. Notons seulement que pour Luther aussi le mystère ne consiste pas dans l'unité du Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, mais dans le fait qu'en Dieu qui est un, on peut distinguer les trois personnes. Celles-ci ne se différencient l'une de l'autre que par leurs attributs. Au Père appartient la puissance, au Fils la sagesse, au Saint-Esprit l'amour. Ainsi Luther dit que le Père n'est pas « sage » en lui-même, mais qu'il l'est par le Fils qui est la sagesse dont il est sage. Il n'est pas aimant en lui-même, si ce n'est par le Saint-Esprit qui est l'amour dont il aime. Dieu n'est Père, Fils ou Esprit qu'au sens relatif. Suivant l'expression d'Ambroise, il ne peut être nommé Père sans que le Fils soit nommé avec lui (p. 38). Le Père engendre le Fils auquel il donne sa nature. Or là où se trouve la nature du Père, le Père se trouve lui-même, et ainsi le Père est dans le Fils (p. 36). De même l'Esprit est une désignation relative de Dieu. L'Esprit signifie proprement le « souffle de celui qui respire » (p. 44). En Dieu, le Saint-Esprit est la volonté du Père et du Fils (p. 46). Le Père et le Fils s'aiment par le Saint-Esprit (p. 52).

Il n'y a donc pas de différence entre les termes de « personne » et « d'essence ». La « personne » au sens théologique est un « nom, commun à plusieurs », et signifie la substance de la divinité. C'est ce qu'Augustin entend quand il dit que la « personne » est l'« essence » (p. 48). Si l'on peut assigner respectivement la puissance au Père, la sagesse au Fils, l'amour au Saint-Esprit, ces distinctions sont purement rationnelles et n'ont point de fondement en Dieu. Elles tiennent à l'imperfection de l'intelligence humaine. L'homme ne peut ni exprimer, ni concevoir de terme qui désigne plusieurs objets qui ne sont qu'un (p. 55). L'amour, la puissance, la sagesse ne sont qu'une chose en Dieu. Quand l'une de ces qualités est présente, la divinité tout entière est présente.

Si l'on peut dire qu'au point de vue intradivin le Saint-Esprit seul est l'amour du Père et du Fils, au point de vue extradivin, la Trinité tout entière, comme Dieu dans son unité, est amour (p. 39). Tout ce qu'opère le Saint-Esprit dans ses relations avec les hommes, il ne le fait pas seul, mais la Trinité tout entière agit avec lui et en lui.

De même, il est impossible à l'homme d'aimer, d'adorer et même de nommer une personne à l'exclusion des autres. L'existence et l'action de la créature dépendent de la Trinité tout entière. C'est une erreur et presque une hérésie que d'affirmer avec Duns Scot que l'âme peut être en rapport avec une personne à l'exclusion des autres, puisque aucune des personnes n'agit sans les autres (p. 43).



## III

## LA JUSTIFICATION

Si Luther reproduit ainsi la conception augustinienne de la Trinité, l'influence d'Augustin se fera-t-elle sentir aussi quand il parlera du péché, de la grâce et du salut ?

Les remarques qui se rapportent au second et au troisième livre des Sentences sont décisives à cet égard. Nous y trouvons bien quelques éléments augustiniens, mais Luther les incorpore tant bien que mal à la théorie nominaliste.

## I

Avec Augustin, Luther conçoit la grâce comme l'inspiration de l'amour communiquée à l'homme avec le don du Saint-Esprit.

« Quoi qu'il en soit, dit Luther, dans l'ordre des choses possibles, en fait, l'amour nous est toujours donné avec le Saint-Esprit, et le Saint-Esprit avec l'amour et dans l'amour (1). » Ici encore, Luther s'en tient à la conception d'Augustin, suivant laquelle les termes de grâce, d'amour et d'Esprit sont équivalents. Point d'amour pour Dieu sans la grâce, ou, ce qui revient au même, sans l'inspiration du Saint-Esprit. Luther écarte ainsi en fait, sans la discuter, la notion nominaliste du « bien moral », de l'amour pour Dieu, que l'homme pourrait réaliser en lui-même par ses seules forces.

Pour qu'il y ait dans la vie de l'homme des actes bons, il faut qu'il y ait dans son cœur une disposition au bien. Cette bonne disposition, c'est l'*habitus* de l'amour, l'effet de la grâce ou du Saint-Esprit (2). Celui-ci peut être défini : l'amour collaborant avec la volonté pour produire l'acte d'aimer (3).

Quelle est la part respective des deux facteurs, la grâce et la volonté, dans cette collaboration ? Duns Scot et les nominalistes assignaient la première place à la volonté. L'*habitus* de la grâce

(1) P. 42.

(2) P. 44.

(3) P. 43.

était, suivant eux, une simple parure extérieure dont Dieu revêtait l'homme pour le rendre digne de la vie éternelle. Lombard s'efforçait de maintenir « l'égale primauté » de la grâce et de la volonté. Sur ce point, Luther se sépare et des nominalistes et de Lombard ; s'appuyant sur le passage de l'épître aux Romains : « *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei* », il déclare avec Augustin qu'il faut donner à ce texte son sens absolu et attribuer à l'action de Dieu seul toute l'œuvre de la justification (1).

Sans doute, dit-il, la volonté est douée du libre arbitre. Mais ce pouvoir ne lui donne pas la liberté de faire le bien, il ne lui permet que de choisir entre deux maîtres : la grâce ou la « loi de la chair ». Elle sera fatalement dominée par l'une de ces puissances : la grâce la dirigera, comme une force attractive, vers le bien, ou, si elle n'intervient pas, la « loi de la chair » l'entraînera au mal. Dans les deux cas, l'arbitre de l'homme reste libre en ce sens qu'il peut choisir, soit entre plusieurs biens, soit entre plusieurs maux, mais il est en même temps serf, car il ne peut choisir de lui-même ni le bien, ni le mal. Pour qu'il y ait en l'homme la volonté du bien, il faut qu'il soit éclairé, dirigé, dominé par la grâce, qui crée en lui cette volonté.

Ainsi Luther paraît avoir adopté la notion augustinienne de la grâce prévenante. Il cite deux vers qui expriment bien cette idée :

*Quicquid habes meriti, præventrix gratia donat,  
Nil Deus in nobis præter sua dona coronat* (2).

## II

D'autre part, on doit constater que cette notion n'est qu'un emprunt fait par Luther à Augustin, elle ne cadre pas avec les

(1) P. 70.

(2) Ces vers expriment le principe religieux de la conception augustinienne de la justification. D'après le P. Denifle, ils sont d'Albert le Grand et se trouvent fréquemment cités par les scolastiques. Nous ne possédons aucun indice permettant de découvrir de qui Luther les a reçus.

autres éléments de sa conception qui lui viennent du nominalisme.

Ce que Luther entend par la « loi de la chair », c'est la convoitise qui subsiste dans la nature humaine en punition du péché originel.

Par le baptême, la coulpe du premier péché est enlevée, d'où il suit que l'effet du péché originel, la convoitise, n'est pas coupable en elle-même. Elle est une simple infirmité de la nature humaine, et non une faute.

En quoi consiste cette infirmité ? Dans la perte de la justice originelle. Avant la chute, la chair n'avait pas de désirs contraires à ceux de l'esprit ; par l'effet du péché d'Adam, elle n'est plus soumise à la volonté de l'esprit, elle obéit à une impulsion qui lui est propre, à la convoitise qui a son siège dans l'être charnel et tend à troubler la relation normale de la chair et de l'esprit, qui est une relation d'esclave à maître (1). Cette convoitise qui subsiste dans la chair après le baptême est la peine actuelle du péché originel (2).

Dans l'état de la justice primitive, l'esprit pouvait accomplir facilement la loi de Dieu, puisque la chair lui obéissait en tout ; aujourd'hui il ne peut l'accomplir que péniblement, puisqu'il est obligé de vaincre la résistance de la chair qui, animée par la convoitise, tend au mal. Il doit soulever un « poids » qui l'entraîne en bas alors qu'il voudrait s'élever vers Dieu (3).

Le mal, dans le domaine moral, consiste donc dans la divergence des deux forces qui sont dans l'homme : la chair et l'esprit. La première est asservie à la convoitise, le second a conservé sa liberté naturelle.

En vertu de cette liberté de ses forces spirituelles (*ratio et voluntas*), l'homme peut vaincre ce qui reste en lui du péché originel ; il achève ainsi l'œuvre de purification commencée

(1) P. 73.

(2) PP. 74, 75.

(3) P. 76.

par la grâce du baptême qui déjà a affaibli la convoitise. Il lutte contre lui-même, ou plus exactement son esprit lutte contre la convoitise de la chair, et le salut est le prix de la victoire qu'il peut et doit remporter.

Cette conception repose sur la doctrine nominaliste de l'intégrité des forces spirituelles, et non sur le principe augustinien de la causalité première de la grâce.

En maintenant les deux données, Luther rend incohérente sa conception de la justification. Il ne tente en aucune mesure — à en juger d'après les notes de son cours — de résoudre l'antithèse dans laquelle sa conception semble enfermée. Sa pensée paraît aboutir à une contradiction interne.

### III

C'est cette contradiction qu'il faudrait expliquer dans la mesure du possible.

Il ne s'agissait pas, pour Luther, de se prononcer, suivant les cas, soit pour les nominalistes contre Augustin, soit pour Augustin contre les nominalistes. Bien au contraire, il voulait être augustinien en tous points, mais il ne connaissait encore que d'une manière fort incomplète et fragmentaire la doctrine de l'évêque d'Hippone. Il ignorait encore totalement la conception augustinienne du mal radical, inné aussi bien dans l'esprit que dans la chair.

Quelle confirmation donne-t-il en effet à la doctrine nominaliste ? Celle qu'il déduit de la philosophie d'Augustin, qui fournit à cette thèse une base métaphysique.

Il avait noté en marge d'un passage des Confessions, la définition augustinienne de la nature du bien et du mal (1), et c'est le principe néoplatonicien de la non-existence du mal que Luther place à la base de cette conception. Si, au point de vue formel, le mal est le non-être, au point de vue matériel, ce qui

(1) P. 7.

est mauvais, c'est ce qui est vicié. L'objet vicié est donc à la fois mauvais et bon ; mauvais en tant que le vice est un mal, bon en tant que l'existence est un bien.

Ainsi un édifice est-il appelé mauvais, en tant qu'il est ruiné, bon en tant qu'il existe (1). Le bien et le mal diffèrent comme l'être et le non-être. En appliquant ce principe métaphysique à l'analyse des facultés humaines, nous arrivons aux résultats suivants : « Si le mal, c'est à dire le non-être, n'existe que dans le domaine du bien, ou de l'être, l'intelligence faussée n'existe que dans les limites de l'intelligence droite, la volonté mauvaise que dans celles de la volonté bonne... (2) »

De tout ce qui précède, nous pouvons conclure qu'en ce qui concerne la doctrine de la justification, Luther ne se sépare en rien de la tradition catholique. Sans doute, il a emprunté à Augustin la notion de la grâce prévenante, mais il ne la met pas encore pratiquement en valeur. Elle fait double emploi avec la conception de l'intégrité des forces naturelles. L'heure n'est pas encore venue où Luther s'en servira comme d'une arme de bon aloi pour attaquer la doctrine scolastique de la justification.

#### IV

#### LA RELIGION PERSONNELLE DE LUTHER D'APRÈS LES NOTES SUR LES SENTENCES

Certes, le cours de Luther sur les trois premiers livres des Sentences — on peut en juger d'après ce qui précède — ne différerait pas essentiellement des leçons d'un *sententiarius* quelconque. Faut-il donc admettre avec le P. Denifle que la pensée du futur réformateur ne s'écarterait encore en aucune mesure des voies traditionnelles ? Oui, si l'on se borne à examiner ce que Luther *enseignait* en commentant les trois premiers livres. On doit être moins affirmatif si l'on se rappelle que son cours est incomplet et qu'il n'a pas eu le temps d'interpréter la dernière partie des Sentences.

(1) P. 77.

(2) P. 79.



Or c'était au quatrième livre qu'était traitée, à propos du sacrement de la pénitence, la question de la justification du pécheur. Luther allait-il se borner à reproduire la doctrine scolastique : Pour obtenir le pardon, l'homme doit être parvenu à la justice ?

Certains indices nous font supposer qu'il devait en être autrement et que la partie de son cours que nous ne possédons plus était la plus originale.

Ce n'était pas en effet les questions de théologie spéculative, comme celle de la Trinité, ou de psychologie et de morale religieuse, telle que celle de la justification au sens catholique du terme, qui préoccupaient Luther. Le problème qui se posait à son esprit était d'un ordre tout différent : Comment l'homme pécheur pouvait-il subsister devant Dieu ? A défaut des leçons perdues qui nous auraient sans doute fait connaître la solution que Luther donnait à cette question, nous devons nous en tenir aux indications qui peuvent être déduites de certaines notes relatives aux trois premiers livres.

Tout en commentant les Sentences, Luther songeait aux questions devant lesquelles la crise d'Erfurt l'avait placé. Il nous en dit assez pour nous laisser lire dans son esprit et assister au travail latent qui s'opérait en lui.

Nous saisissons ici les premières manifestations de sa pensée religieuse. Ce sont quelques remarques écrites çà et là, sans ordre et sans lien apparent. Elles ne se rattachent que d'assez loin au texte de Lombard et se présentent d'elles-mêmes comme les expressions de la pensée personnelle de Luther. Nous ne pouvons mieux faire que de reproduire les plus significatives.

## I

D'après Augustin et les scolastiques, c'est l'amour parfait qui unit l'homme à Dieu. « Mais qui se glorifiera d'avoir le cœur pur en cette vie ? » s'écrie Luther (1).

(1) P. 38.

Ici-bas, la perfection ne peut être atteinte. Quel que soit le degré auquel l'homme ait pu s'élever dans l'ordre de la sainteté, il lui reste sans cesse à progresser. « S'arrêter, c'est rétrograder », dit Luther en citant saint Bernard. « Notre condition est un stade intermédiaire, essentiellement instable (1). »

S'il en est ainsi, l'homme ne peut être uni à Dieu, dès la vie présente, par l'amour. S'il n'existait une autre relation de l'homme avec Dieu, toute vie religieuse serait détruite sur la terre par l'effet du péché. Mais cette relation existe, c'est la foi.

Dès ici-bas, l'homme, qui ne peut être un saint, peut être un croyant. Il possède alors le principe de la véritable justice et l'assurance du salut.

La foi est essentiellement l'assentiment à la Parole de Dieu, l'adhésion de l'esprit à la révélation divine. Elle résulte d'un acte de volonté (2) qui est à la portée de chacun.

D'« extérieure » elle devient « intérieure ». L'assentiment à la parole perçue extérieurement est la préface nécessaire à la réception intérieure de la vérité religieuse.

La foi devient alors la « substance » des choses qu'on espère, « l'argument » de celles qui n'apparaissent point (3). C'est la définition traditionnelle. Luther en précise les termes : Elle est « l'argument » des choses qui n'apparaissent pas, en ce sens qu'elle en est la « notification ». Elle est la substance de celles qu'on espère, en ce sens qu'elle est la raison d'espérer. L'espérance, en effet, suppose un objet invisible, car l'espérance qui voit n'est plus l'espérance. La foi propose à l'espérance l'objet qui doit être invisible pour être espéré. La croyance mène à la confiance.

Telle est la foi qui peut être réalisée ici-bas. Elle donne à

(1) *Si saltem status et non potius fluxus est*, pp. 69, 70.

(2) Luther adopte ainsi la notion nominaliste de la foi. D'après Duns Scot et Occam, il n'y avait pas de foi sans une adhésion volontaire de l'esprit. Cf. SEEBERG, II, p. 133.

(3) P. 91.

la vie présente son caractère propre, celui d'être un « mélange » (1). Par la foi, l'homme espère et croit, mais son espérance et sa croyance ne sont point parfaites, car sa foi repose sur une volonté débile, qui peut s'attacher à la Parole et s'en détacher. « Acquise » par un acte de volonté, elle est dans la vie présente aussi instable que la volonté elle-même et risque de s'évanouir à tout instant. Ainsi comprise, la foi ne saurait, à elle seule, constituer un mérite devant Dieu.

Mais que veut dire l'apôtre quand il affirme que l'homme est « justifié par la foi » ? S'agit-il de la foi rendue surnaturelle par l'amour qui seul est une vertu et crée toutes les autres vertus (2) ? Alors il faudrait attendre la vie future pour posséder, avec l'amour parfait, la foi qui justifie.

Mais ici une conception de la foi toute nouvelle se fait jour. Sous la forme imparfaite qu'elle peut revêtir ici-bas, la foi « acquise » est déjà la foi salutaire. Elle justifie l'homme, non parce qu'il croit, mais par ce qu'il croit. Elle saisit le Fils incarné, le Christ sauveur. C'est l'humanité de Christ que Luther souligne, ici encore, comme il l'avait déjà fait dans les notes sur Augustin. « Croire à Christ, avait-il dit, c'est croire à son humanité qui nous a été donnée pour notre vie et notre salut. C'est lui qui, par la foi en son incarnation, est notre vie, notre justice, notre résurrection (3). » « Christ est notre foi, notre justice, notre grâce et notre sanctification », écrit-il dans ses remarques sur les Sentences (4).

Luther paraît ici visiblement préoccupé de rattacher la vie religieuse, dans toutes ses parties essentielles, au Christ que le croyant peut saisir, le Christ incarné. « Par l'incarnation, Christ a établi son règne dans l'humanité (5). » En lui, Dieu vient vers nous, tels que nous sommes.

(1) *Mixtura*, p. 71.

(2) P. 90.

(3) P. 17.

(4) P. 43.

(5) P. 39.

Ce ne sont là que quelques idées jetées au hasard sur le papier. Elles restèrent provisoirement sans développement.

Mais la forme même où nous les trouvons, leur décousu apparent, exprime la spontanéité et l'originalité de la pensée du futur réformateur. Nous sommes encore à l'heure des semailles. Si les remarques sur les Sentences ne nous donnent pas toute la théologie de Luther, on voit cependant qu'elles marquent un premier pas dans la marche progressive de sa pensée. Déjà nous voyons apparaître la notion de la foi au Christ incarné qui est l'élément nouveau de la pensée de Luther et sera le germe fécond d'où sortira bientôt une plus riche moisson.

---

## CHAPITRE II

LE SERMON COMPOSÉ PAR LUTHER POUR G. MASKOW

---

En septembre 1512, Staupitz chargea Luther d'une mission à remplir à Rome. Il s'agissait sans doute de traiter avec le général de l'ordre d'une question d'administration intérieure qui divisait les couvents allemands. Luther partit plein de joie à l'idée de pénétrer dans la ville sainte de la chrétienté. Quand il en aperçut les murs dans le lointain, il tomba à genoux, s'écriant : « Salut, sainte ville de Rome ! » Tous les loisirs que lui laissait le soin des affaires de l'ordre, il les employait à visiter les églises, les différents lieux de pèlerinage, ne laissant échapper aucune occasion de manifester sa profonde dévotion. Mais s'il était venu plein de respect, l'illusion fut de courte durée. Bientôt il s'aperçut qu'il était à peu près seul à prendre au sérieux les pratiques de dévotion auxquelles il se soumettait. La corruption morale du clergé, son ignorance, son incrédulité railleuse, la vénalité de la curie romaine, et en général la dégradation de la population romaine, jointe aux plus grossières superstitions, furent pour Luther un sujet d'effroi, un scandale.

L'impression que fit sur lui la Rome ecclésiastique le confirma dans son indépendance religieuse. Déjà il s'était fait une religion personnelle dont nous trouvons les premières traces dans ses écrits antérieurs ; religion tout intime et spirituelle, consistant dans la foi qui saisit le Christ incarné, indépendante de toute formule et de toute pratique extérieure. Le moment n'est pas loin où ces deux formes de la piété se combattront dans son esprit. Déjà, à Rome même, tandis qu'il gravissait



à genoux la fameuse « sancta scala », l'escalier de marbre du prétoire de Pilate, il entendit résonner à ses oreilles cette parole de l'épître aux Romains, qu'il avait tant méditée et qui prenait, dans ces circonstances, un sens tout nouveau : « Le juste vivra par la foi (1). »

Hardiment, Luther va s'efforcer de mettre en lumière cette justice de la foi. Il le fait tout d'abord dans un sermon qu'il compose pour le prieur du couvent de Leitzkau (2), et qui devait être prononcé le 22 juin 1512.

C'est un sermon d'ouverture pour un concile provincial, réuni en vue de porter remède à certains abus ecclésiastiques. Luther a la conviction qu'il a un message à adresser aux prêtres qui composent cette assemblée, et la forme du sermon, la langue précise et claire reflète la netteté de la pensée. Développant le texte I Jean 5, 4, Luther montre la nécessité urgente qui s'impose à tout chrétien de vivre de cette foi qui saisit Christ. Pour la première fois, il parle en réformateur.

« Les prêtres, dit-il, placés dans un monde plein d'opinions humaines, de doctrines erronées, de superstitions funestes, doivent « déborder de la parole de vérité ». Ils doivent mettre un frein à leurs plaisirs et vaincre le monde en eux-mêmes. Ils n'en seront point capables par leurs propres forces, ils le pourront par la foi. La foi seule affranchit de toutes les convoitises, elle saisit les réalités invisibles et s'y attache. Dans le cœur où existe cette foi, Christ est présent, et par lui tout peut être vaincu. La régénération spirituelle se réalise par la prédication de l'Evangile, elle résulte de l'action mystérieuse de Dieu qui agit en nous par sa Parole. Cette action dépend uniquement

(1) Episode mal attesté sans doute. Paul Luther, le fils du réformateur, le rapporte le premier. Nous maintenons, toutefois, son authenticité contre le P. Denifle. Il nous paraît refléter, sous une forme peut-être dramatisée, la lutte qui se poursuivait dans l'esprit de Luther entre les notions de la foi et de la justice qu'il tenait de son Eglise et sa conception nouvelle et personnelle de la foi, celle qui saisit la justice en Christ.

(2) *Weimar*, I, pp. 10-17.

de la volonté divine qui l'exerce gratuitement, par sa libre bienveillance et non parce que nous le méritons et en sommes dignes. »

Tel est le plan et le contenu essentiel du sermon. D'un bout à l'autre, Luther ne s'écarte point de l'idée maîtresse de son texte : « Tout ce qui est né de Dieu remporte la victoire sur le monde, et la victoire par laquelle le monde est vaincu, c'est notre foi. Qui est victorieux du monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu ? » Luther n'aurait pu trouver de texte qui pût mieux l'amener à parler d'une conception qu'il avait faite sienne, celle de la justice par la foi.

On le voit, le sermon de 1512 complète très heureusement les notes sur les Sentences. Ici et là, c'est de la foi qui saisit Christ qu'il est question. Dans les notes, Luther avait présenté la foi comme la source de la consolation et de l'espérance du chrétien ; dans le sermon, il en fait le principe de sa régénération spirituelle. Au fond de notre discours et des remarques analysées plus haut, se trouve un type doctrinal identique qui caractérise cette première étape de la pensée de Luther. Il faut essayer de le dégager.

---

## CHAPITRE III

### LA DOCTRINE PRIMITIVE DE LUTHER

---

Le type primitif de la doctrine de Luther est très simple. La base en est la nouvelle notion de la foi. Les idées restent générales. On les épuise en les rangeant sous ces trois chefs : *la foi, la régénération et la justice du croyant.*

#### I

#### LA FOI

La foi est le caractère distinctif de la vie chrétienne. Elle est essentiellement, pour Luther comme pour Augustin et les scolastiques, l'adhésion de l'esprit à la vérité révélée.

#### I

Cette vérité est contenue dans l'Écriture, dont la canonicité garantit l'inspiration et dont l'inspiration fonde l'autorité.

Déjà dans les notes sur Augustin et plus tard dans les remarques sur les Sentences, on peut observer que les attaques de Luther contre la philosophie d'Aristote (1) et de Porphyre (2), contre les « insupportables règles des logiciens (3) », ont pour corollaires des affirmations portant sur la valeur exclusive de la Parole de Dieu, qui devient pour lui la source unique de toute connaissance théologique.

Chez Hilaire, Luther trouve ce principe : « Pour exprimer les choses de Dieu, les hommes n'ont à leur disposition que la

(1) *Aristotelis rancidi philosophi, Weimar, IX, p. 43.*

(2) P. 45.

(3) P. 47.

Parole de Dieu. Toutes les expressions humaines sont étroites, étriquées, embarrassées et obscures. A vouloir employer d'autres termes que ceux dont Dieu s'est servi, l'homme ne comprend pas lui-même ce qu'il dit (1). » « Jamais, écrit-il ailleurs, les fumées de la terre n'ont éclairé le ciel, elles empêchent au contraire la lumière de se répandre sur la terre. Voici ce que je veux dire : La théologie, c'est le ciel ; la terre, c'est l'homme ; les fumées, ce sont les spéculations humaines (2). »

La théologie de Luther a déjà et aura de plus en plus un caractère essentiellement biblique.

Dès maintenant, il constate l'impuissance de la raison qui tente vainement de s'élever, par la voie de la logique, à la connaissance de Dieu, et il affirme que le seul moyen qui s'offre à l'homme pour parvenir à cette connaissance, c'est d'accepter le témoignage de l'Écriture.

Mais ce témoignage se confond encore à ses yeux avec l'enseignement authentique de l'Eglise. Auprès de qui cherche-t-il cet enseignement ? Auprès des docteurs « ecclésiastiques », des Pères de l'Eglise latine : Jérôme, Ambroise, Augustin, Hilaire. Luther leur accorde le crédit qu'il attribuait précédemment à ses maîtres, les nominalistes. Il trouve en eux des interprètes autorisés de l'Écriture. Guidé par ces docteurs, il peut se livrer à l'étude des textes scripturaires sans risquer de tomber dans l'hérésie.

Il est sans doute encore loin de soupçonner qu'entre les deux autorités devant lesquelles il s'incline, celle de la tradition catholique et celle de l'Écriture, il puisse y avoir conflit. Mais il nous fait déjà prévoir quel sera son choix lorsqu'il devra se prononcer. Il écrit en effet, à propos d'une « doctrine profane » relative à la nature de l'âme : « Beaucoup d'illustres docteurs pensent ainsi, mais ils n'ont pas l'Écriture pour eux, ils n'ont

(1) P. 29.

(2) P. 65.

que des arguments humains ; moi, j'ai l'Ecriture qui dit que l'âme est l'image de Dieu ; aussi dis-je avec l'apôtre : Si même un ange du ciel, c'est à dire *un docteur de l'Eglise*, enseignait autre chose, qu'il soit anathème ! (1) »

Dès l'origine, Luther n'a pas attribué une autorité de même nature à l'Ecriture et à la tradition. La première était le document de la révélation, seule elle exigeait du croyant une adhésion absolue. La tradition offrait une interprétation sûre de ce document, elle guidait la foi, mais n'était pas objet de foi.

## II

Dans l'Ecriture, Dieu parle à l'homme. C'est cette Parole que l'homme doit saisir, comme lui étant adressée par Dieu.

Les scolastiques aussi, et spécialement les nominalistes, faisaient de la méditation de la Parole un des devoirs essentiels du chrétien.

C'est par l'étude personnelle de la Parole, disait Biel, que le croyant peut développer ses connaissances religieuses et enrichir sa piété (2). Mais qu'est-ce que l'homme trouvait dans cette Parole ? Il trouvait la révélation des lois divines qu'il avait plu à Dieu de promulguer et suivant lesquelles il agissait en tant que « puissance ordonnée ». L'ensemble de ces lois formait une sorte de code du droit divin qui réglait les rapports du Créateur et des créatures. La dogmatique devenait une théorie juridique ; la foi, l'initiation à la science du droit divin.

Suivant le degré d'initiation dont l'homme était capable, sa foi restait « implicite » ou devenait « explicite ». Dans le premier cas, elle était un acte de soumission aveugle à l'autorité de l'Eglise ; dans le second, une adhésion consciente aux doctrines scripturaires.

(1) P. 46. — Undritz (*article cité*) voit dans ce passage la première expression du principe formel de la théologie nouvelle. Ce principe apparaît bien ici, mais il n'est encore, dirons-nous, qu'à l'état de germe.

(2) Cf. SEEBERG, II, p. 179.



La foi, dans la conception de Luther, est d'une autre nature que la foi implicite ou explicite des scolastiques. Elle ne cherche pas à connaître les lois de Dieu ou les doctrines formulées par l'Eglise, elle tend à Dieu lui-même. Elle est la relation intime et profonde, la relation religieuse de l'homme avec Dieu.

Elle se distingue aussi nettement de la foi mystique. Celle-ci a sans doute le même objet : Dieu seul et sa volonté. Mais le Dieu qu'elle cherche est « l'Etre suprême, l'éternelle Vérité, le souverain Bien », comme le concevait Augustin.

Comme le dit Ménégoz (1), « la spéculation mystique aboutit fatalement à l'absorption de la créature par le Créateur, à l'effacement de la différence entre l'homme et Dieu, au panthéisme. Et quant au principe de la connaissance, le mysticisme s'appuie, en dernière analyse, sur la puissance intuitive des facultés naturelles de l'homme. Il n'est qu'un rationalisme inconscient. »

Dès l'origine, la foi de Luther a un caractère spécifiquement « luthérien ». Le Dieu auquel elle tend, c'est le Dieu personnel et vivant, celui qui a parlé à l'homme et s'est révélé à lui. Elle le saisit là où il s'est fait connaître, où il « a voulu que nous le trouvions », dans sa Parole.

Luther veut, comme le prophète, « chercher l'Eternel tandis qu'il se trouve, l'invoquer tandis qu'il est près ». Or ce Dieu est descendu sur la terre, il a apparu ici-bas dans la personne de Jésus-Christ. En lui, le Fils s'est incarné, et dans le Fils se trouve le Père (2).

C'est le fait de l'incarnation qui devient, dans la pensée du futur réformateur, le grand fait religieux, l'objet par excellence de la foi. La foi est l'appropriation subjective de la révélation objective, elle saisit Christ, si bien que dans le cœur « où la foi existe, Christ est présent ».

C'est ce Christ qui devient nôtre par la foi, le Christ divin

(1) *Leçon citée*, p. 22.

(2) Voir p. 104.

et humain qui est l'auteur de notre régénération et de notre justice.

## II

### LA RÉGÉNÉRATION DU CROYANT

Deux éléments composent la personne du croyant, dit Luther dans le sermon de 1512, la chair et l'esprit.

L'un d'eux est d'ordre naturel. Il est infecté du « venin de l'antique péché », c'est la chair.

L'autre est de nature spirituelle. Il naît en nous lorsque nous adhérons, par la foi, à la Parole de Dieu. C'est l'esprit. Cette naissance de notre être spirituel résulte d'une création divine. Elle est un commencement nouveau. La Parole de Dieu, que nous nous assimilons par la foi, est la semence divine dont procède la vie spirituelle.

Différents dans leur origine et leur nature, ces éléments, unis dans la personne du croyant, sont les sources des deux tendances divergentes qui existent dans l'être humain.

L'esprit tend à l'immortalité, à la justice, à la sainteté ; la chair à la mort, au péché, à la souillure. C'est ce qu'affirmait l'apôtre quand il disait : la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair. Qu'est donc la vie de l'homme sinon un combat (1) ? Pour obtenir la victoire, il ne s'agit pas de sortir du monde, car « le monde est dans n'importe quel homme, et hors de nous il n'y a point de monde ». Le mal n'existe pas en dehors de nous, mais il a son siège en nous, dans notre nature charnelle, dans notre convoitise.

La beauté, les richesses, la gloire, l'honneur ne sont point des maux et n'entraînent pas au péché. Toutes les créations de Dieu sont belles et bonnes et élèvent plutôt l'âme vers Dieu. Mais si le monde en lui-même n'est qu'ordre et harmonie, le désordre est introduit, dans l'univers créé, par la convoitise mauvaise qui est en nous.

(1) P. 15.

L'homme aime le monde d'un amour impie. Ce sentiment perverti est la cause du mal. La vue de la beauté qui aurait dû attirer l'homme vers la chasteté, l'entraîne à la convoitise. Le monde est ainsi détourné de sa vraie fin par la faute de l'homme ; il était un moyen d'élever l'âme humaine vers le créateur, il est devenu le lieu où la convoitise déréglée se donne libre cours (1).

Le croyant est appelé à lutter contre les séductions qu'offre le monde. Tout en vivant dans le monde, il n'est pas du monde. En tant que nous vivons de la vie de l'esprit, nous sommes « nés de la Parole de vérité », notre nature est devenue nouvelle et nous sommes appelés à engager la lutte avec le monde. Nous devons renoncer à l'impiété et aux plaisirs du siècle, aux convoitises mondaines, et vivre dans ce monde, sobrement, justement et pieusement. Ainsi nous resterons les « fils de la vérité », tels que nous avons été créés par Dieu. Notre nature spirituelle se développera normalement en nous.

Assurer en nous-mêmes ce développement, telle est notre tâche ici-bas. Il s'agit de laisser croître dans notre être le germe de vie spirituelle que Dieu a semé en nous.

La semence divine germera en nous à une condition : il faut que nous nous attachions à la Parole de vérité. Celle-ci seule fera fructifier le bon grain et rendra le croyant capable de remporter la victoire et de vaincre le monde.

Cet attachement à la Parole, c'est la foi. En tant qu'elle est le fondement des choses qui ne sont pas apparentes, elle détache l'esprit de tous les objets visibles qui excitent nos désirs et le fait pénétrer dans le monde des réalités invisibles. Sans la foi, c'est une tentative frappée d'impuissance que celle de résister aux convoitises du monde. C'est faire fausse route que d'essayer de vaincre nos défauts à l'aide de nos forces humaines et par nos propres efforts. Nous l'essayons, mais c'est pour

(1) P. 14.

retomber. Seule la foi rend la lutte possible. Elle nous fait mépriser les objets que le monde visible offre à notre convoitise par la vue qu'elle nous offre des réalités invisibles. La question de la victoire ou de la défaite est liée à celle-ci : la vue du monde ou la vision du ciel. Nos désirs l'emportent lorsqu'ils obscurcissent de leurs nuages la clarté céleste. Alors le fidèle a beau se livrer à tous les exercices ascétiques, aux moyens appropriés à dompter le corps, ils seront impuissants à purifier son âme de la convoitise, de la colère, de l'envie, de l'orgueil, de l'ambition ; les défauts de l'âme ne peuvent être vaincus que par la foi, l'arme spirituelle, véritable cuirasse et armure divine.

« A l'heure de la tentation, la foi seule permet à l'homme de résister et de vaincre. Alors elle « crie dans le cœur » et invoque la main du Dieu invisible, élevant les yeux vers les montagnes d'où lui viendra le secours. Implorons le Seigneur dans toute tentation, et il nous exaucera. Notre victoire vient du ciel. »

### III

#### LA JUSTICE DU CROYANT

C'est cette foi qui est la justice de l'homme devant Dieu.

Jadis, Luther était de « ceux qui se trompent en présumant pouvoir vaincre leurs vices par leurs propres efforts ». Il a usé des veilles, des labeurs et des autres exercices ascétiques pour se libérer du péché. Il a dû reconnaître que si ces moyens sont efficaces pour dompter la chair, ils ne sont suffisants pour purifier l'être intime de la convoitise. Il n'essaye plus de conquérir la justice par la sainteté.

L'expérience qu'il a faite est à la base de sa nouvelle conception de la relation normale de l'homme avec Dieu. Le sentiment de faiblesse et d'impuissance que l'homme éprouve d'une manière particulièrement intense à l'heure de la tentation, le force à invoquer le secours du Dieu tout-puissant. Cette dis-

position intérieure de l'âme est la condition du salut. Elle est la foi qui justifie.

Elle n'est pas un mérite aux yeux de Dieu, par elle-même elle n'est pas la justice. Mais elle permet à Dieu d'exercer sa miséricorde envers nous. Il a en effet décidé que « quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé ».

Cette affirmation possède aux yeux de Luther une valeur absolue, puisqu'elle est Parole de Dieu. Sur cette base inébranlable, il fonde sa consolation et son espérance. Ce que Dieu a promis, il le tiendra.

Comment s'opère le salut ? Luther ne se pose pas encore cette question. Il y a un salut, parce que Dieu est clément, qu'il exauce l'homme qui l'implore. Cette certitude suffit à rassurer Luther.

Tel est ce premier type de la doctrine de Luther. Il reflète complètement les expériences d'Erfurt. Il est encore très rapproché, par ses formes générales, du mysticisme évangélique de Staupitz et de saint Bernard. Mais il porte déjà, plus qu'on est tenté de le croire au premier abord, la marque du futur réformateur. Il sert admirablement, par là, de transition entre l'enseignement des scolastiques et des mystiques, l'héritage que Luther a reçu du passé, et la conception originale à laquelle il va arriver.

---



## LIVRE TROISIÈME

---

### DEUXIÈME PÉRIODE — L'ÉTAPE

(DE LA FIN DE L'ANNÉE 1512 AU MILIEU DE L'ANNÉE 1515)

---

Le 22 septembre 1512, Luther avait obtenu le grade de licencié, et le 18 octobre suivant, celui de docteur. A la même époque, Staupitz s'était démis de ses fonctions de professeur pour se consacrer entièrement à sa tâche de vicaire général. Luther, qu'il avait particulièrement recommandé à l'électeur Frédéric le Sage, le remplaça dans sa chaire, à la Faculté de théologie de Wittenberg.

Désormais, son enseignement est entièrement libre : plus de programme fixé ni de méthode imposée. Il peut choisir lui-même le sujet de ses cours et le traiter comme il lui plaît.

Cette nouvelle charge ne l'empêcha point de continuer à prêcher, soit dans la chapelle du couvent, soit dans l'église paroissiale. A partir de 1514, il remplaça souvent le prédicateur attitré, Simon Heinse de Brück, et il reçut à cet effet un mandat régulier de la ville de Wittenberg.

Nous pouvons suivre Luther dans ses diverses fonctions.

Il nous reste un grand nombre de ses sermons. Les plus anciens paraissent dater de 1514 et avoir été prononcés en latin, au couvent. Les autres forment une série qui va de 1515 à 1517 et semblent avoir été prêchés à l'église paroissiale. Nous ne les possédons plus tels que Luther les a prononcés. Ils nous sont parvenus, dans une forme qui n'est pas toujours identique, par deux voies différentes (1).

(1) Sur l'histoire du texte, voir pp. 15, 16. Les deux séries de sermons ont été imprimées séparément dans l'édition de Weimar. (*Weimar*, I, pp. 20-141 ; IV, pp. 590-717).

Les cours de Luther nous ont, eux aussi, été transmis. Par leur nature et leur objet, ils caractérisent bien la manière nouvelle dont Luther entendait enseigner la théologie.

A l'inverse des docteurs du temps qui s'empressaient d'inaugurer leur enseignement par un cours de dogmatique où ils s'efforçaient de montrer la subtilité de leur esprit et leur talent dialectique, Luther se tourna immédiatement vers l'étude de la Bible.

Il mettait ainsi en pratique les principes qu'il avait exposés dans les notes sur Augustin et Lombard. Il ne voulait pas être un de ces philosophes qui raisonnent sur tout et soumettent même la personne divine au jugement téméraire de leur raison. L'Écriture, avait-il dit, renferme tout ce qu'il est utile à l'homme de connaître ici-bas. C'est à mieux comprendre le sens des textes bibliques qu'il s'applique et s'appliquera toute sa vie. Jusqu'à sa mort il ne fera aucun cours de dogmatique, il expliquera successivement et à plusieurs reprises les différents livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il rattachera à son exégèse les développements doctrinaux qui se présenteront tout naturellement à son esprit. Il renouvellera ainsi la dogmatique en lui donnant comme base essentielle la théologie biblique.

En même temps, pour être capable de lire la Bible dans le texte original, il commence l'étude de l'hébreu et du grec (1).

De 1513 à 1517, il interprète tour à tour les psaumes, les épîtres aux Romains, aux Galates, à Tite et aux Hébreux. Ces cours forment une suite ininterrompue. Après avoir terminé ses leçons sur le psautier, sans se donner le temps de les mettre au net en vue de l'impression, il passe aux épîtres pau-

(1) L'étude de l'hébreu venait d'être rendue possible par les travaux de Pellicanus et de Reuchlin. Pellicanus, moine franciscain à Tubingue, avait composé en 1504 la première grammaire hébraïque. Reuchlin, professeur de grec et d'hébreu, d'abord à Ingolstadt, puis à Tubingue, avait publié en 1506 une grammaire et un dictionnaire hébreu sous le nom de *Rudimenta linguae hebraicae*.

liniennes qu'il commente coup sur coup. Cette succession continue révèle bien l'ardeur insatiable qui poussait Luther à se nourrir de la Parole de Dieu, la faim et la soif de vérité qu'il voulait satisfaire.

On peut cependant diviser ces cours en deux groupes : l'explication du psautier et les commentaires des épîtres de saint Paul. Luther le disait lui-même : il a progressé en écrivant et en enseignant (1). Cette expression s'applique avec une justesse particulière à la période qui va de 1513 à 1517. Les leçons sur les psaumes et les sermons de la même époque marquent la première phase de ce développement.

Les mêmes idées s'y trouvent exposées. Dans le cours, Luther les développe dans toute leur ampleur ; en chaire, il se borne à en indiquer le côté pratique. Cette différence importe peu. Les sermons ne nous fournissent aucune indication sur la pensée de Luther qui ne soit déjà contenue dans les scholies. Nous les négligerons donc pour nous occuper exclusivement des leçons sur les psaumes.

#### LE COMMENTAIRE SUR LES PSAUMES.

Nous pouvons dater ce premier cours de Luther avec une précision suffisante. En 1513, Jean Grunenberg imprima à Wittenberg un psautier latin portant ces indications :

*Anno MDXIII. VIII Idus Iulias.*

*Apud Augustinianos.*

La largeur des espaces interlinéaires et des marges distingue cette édition, qui semble avoir été disposée ainsi pour faciliter l'annotation du texte. Elle paraît donc être celle que Luther voulait mettre entre les mains de ses étudiants. S'il en est ainsi, nous pouvons fixer avec certitude le début du cours sur les psaumes à l'été de l'année 1513.

Ce cours dura deux ans. Le 26 décembre 1515, Luther écrit

(1) Voir pp. 3, 5.

à Spalatin qu'il se dispose à entreprendre la publication de ses « dictées sur les psaumes », et n'attend pour cela que d'avoir achevé ses « leçons sur saint Paul (1) ».

Cette lettre nous apprend qu'à la fin de l'année 1515, Luther avait abordé l'étude des épîtres pauliniennes; on peut donc admettre qu'il avait terminé auparavant l'explication du psautier.

Ses leçons avaient été remarquées; de plusieurs côtés, on avait exprimé le désir de les lire. Luther avait le projet d'y mettre la dernière main et de les publier. Il n'en eut pas le temps tout d'abord; plus tard, il n'en eut plus le désir. Il avait progressé et traitait ses premiers écrits de « confuses élucubrations ». Les *Operationes in psalmos* qu'il composa en 1519 sont tout autre chose qu'un remaniement du premier cours de 1513. Ces deux ouvrages nous permettent de constater plus que le progrès, la transformation complète qui s'était accomplie dans la pensée du réformateur.

Durant plusieurs siècles, les « dictées sur le psautier » sont restées ensevelies dans l'oubli. Luther souhaitait qu'il fût éternel, nous nous félicitons de ce qu'il n'ait été que temporaire (2) et nous pardonnerons aisément à Luther de n'avoir été, dès l'origine, ni un réformateur, ni même un théologien paulinien. Nous admirerons au contraire la hardiesse de sa pensée, alors qu'il parle encore en fils soumis de l'Eglise.

(1) C'est de l'épître aux Romains qu'il s'agit. *Enders*, I, n° 10, pp. 26, 27.

(2) Dans l'édition de Weimar figurent les gloses et les scholies des psaumes. *Weimar*, III, pp. 11-652; IV, 3-462. Sur l'histoire du texte, voir plus haut, pp. 7, 14, 15.

---

## CHAPITRE PREMIER

### LES SOURCES

---

#### I. — LE TEXTE.

Le texte imprimé suivant les indications de Luther était celui de la Vulgate.

Certaines citations des *Rudimentu* de Reuchlin, que nous relevons dans les scholies, permettent de supposer que parfois Luther avait recours à l'original hébreu. Cependant, il compare plus volontiers la traduction usuelle au « psautier selon l'hébreu » de Jérôme. Il a pris connaissance de ce texte dans l'édition que Lefèvre d'Étaples en avait donnée dans le *Quincuplex Psalterium* (1).

Mais Luther n'était pas, comme l'auteur français, un humaniste doublé d'un théologien. Il n'avait aucun goût pour la recherche et la critique des documents. Il ne s'engage jamais dans une discussion purement littéraire ou linguistique, s'embarrasse peu des variantes et des détails de forme. A tous les textes du *Psalterium Quincuplex* il préfère sans hésitation celui de la Vulgate, « notre traduction ».

#### II. — L'EXÉGÈSE.

Suivant la méthode traditionnelle, Luther s'efforce de mettre en lumière les quatre sens que renferme le texte : sens littéral, tropologique, allégorique, anagogique.

En règle générale, le premier se trouve exposé dans les *gloses* ou notes que le professeur dictait, les derniers dans les

(1) *Quincuplex Psalterium, gallicum, romanum, hebraicum, vetus, conciliatum*, 1<sup>re</sup> édit., Paris (Etienne), 1509.



*scholies* ou explications plus abondantes qu'il développait oralement.

Parmi les exégètes, il connaît Lyra, mais il ne cite ses interprétations que pour les réfuter. En effet, ce n'est pas le sens historique que Luther cherche à dégager du texte, mais le sens spirituel qui est pour lui le sens littéral. Dans les psaumes, le Saint-Esprit parle de Christ en un langage secret qu'il faut pénétrer.

Cette conception de l'inspiration est le principe de son exégèse. L'une et l'autre lui ont été suggérées par la lecture de la préface que Lefèvre d'Etaples avait placée en tête de son édition et du commentaire qu'il avait écrit au-dessous du texte.

Nous lisons dans la préface : Le sens littéral des psaumes est celui que « nos premiers guides, les apôtres et les prophètes y ont vu... Ils nous ont ouvert la porte des saintes Ecritures... Le véritable sens est celui que le prophète et l'Esprit-Saint qui parlait en lui ont voulu y mettre. J'appelle le sens littéral celui qui coïncide avec l'Esprit... Les commentateurs qui ne le découvrent point s'en tiennent à la lettre qui, suivant l'expression de l'apôtre, tue et qui est en contradiction avec l'Esprit... J'admets donc un double sens littéral, ce dernier, le sens impropre, qui appartient aux aveugles qui n'entendent les choses divines que d'une manière charnelle, et l'autre, le sens propre, reconnu par ceux qui voient et sont éclairés par le Saint-Esprit (1). »

Dans son commentaire, Lefèvre d'Etaples considère presque tous les psaumes comme des prophéties relatives à Jésus-Christ.

Il était lui-même le disciple d'Augustin. L'auteur des *Enarrationes in Psalmos* avait appliqué la méthode allégorique sans aucune réserve et avait trouvé le principe directeur

(1) *In quincuplam psalterii editionem Jacobi Fabri Stapulensis prae-fatio.*

de l'exégèse chrétienne dans la parole de saint Paul : la lettre tue, mais l'esprit vivifie.

Luther nous dit, dans la préface : « Aucun livre de la Bible n'a été l'objet de plus de travaux que les psaumes. Les exégètes juifs, grecs et latins se sont efforcés à l'envi d'en pénétrer le sens. Cependant le texte n'est pas élucidé ; les explications qui en ont été proposées sont si confuses qu'elles auraient besoin elles-mêmes d'être expliquées (1)... »

Il ne nous indique pas quels sont les ouvrages qu'il a consultés de préférence. Cependant, quelques lignes plus loin, il reproduit, presque dans les mêmes termes, les principes exégétiques formulés par Lefèvre d'Etaples. De plus, il a lu le *Psalterium Quincuplex*, sans doute pour se mettre au courant des dernières recherches des savants.

Il a annoté le commentaire du théologien français et ces notes ont été publiées récemment (2).

Dans les scholies, presque à chaque page, il cite Augustin. Il n'indique pas de quel ouvrage il s'agit, mais c'est le plus souvent le texte des *Enarrationes in Psalmos* qu'il a en vue. Il paraît avoir eu cet ouvrage sous les yeux presque constamment.

Outre ces deux sources essentielles, Luther consulte souvent l'*Expositio in Psalterium* de Cassiodore (3), la *Glossa ordinaria*, l'*Interpretatio in septem Psalmos poenitentiales* de Reuchlin (4).

Exposons en quelques mots le principe de son exégèse et les résultats auxquels ce principe l'a conduit.

Comme Augustin et Lefèvre, Luther voit dans la parole de saint Paul citée plus haut, la maxime fondamentale de l'exégèse.

(1) *Weimar*, III, p. 14.

(2) *Weimar*, IV, pp. 463-526. Voir plus haut, p. 15. Ces notes ne présentent qu'un intérêt documentaire.

(3) Editée à Bâle en 1491.

(4) Editée à Tubingue en 1512.

Découvrir l'esprit caché sous la lettre, telle est la tâche qu'il veut entreprendre. Le sens « littéral » et « charnel » que les juifs et les hérétiques ont pu découvrir dans les psaumes se rapporte à l'accomplissement des commandements de l'Ancien Testament. Leur exégèse est fausse, car ils ne tiennent pas compte du fait que les psaumes sont, comme Augustin l'a dit, des prières prononcées par le Saint-Esprit dans la personne du Christ ou des croyants (*ex persona capitis vel corporis*).

La distinction formelle du sens spirituel et du sens fausement littéral correspond à la distinction matérielle de l'Evangile et de la loi littérale. De nature, la loi est spirituelle et c'est ainsi que l'ont comprise les hommes pieux de l'ancienne alliance. Mais les pharisiens l'ont expliquée en en bannissant le sens véritable, ainsi ils l'ont corrompue (1) et en ont fait un ensemble de commandements extérieurs. Christ est venu rétablir la compréhension spirituelle de la loi. Il a montré qu'elle renfermait déjà l'Evangile. Ainsi il est déjà question dans les psaumes de grâce, de pardon, de régénération, de foi et de justice. C'est de la religion chrétienne qu'il s'agit quand on sait la découvrir sous le voile de la lettre.

Sous le rapport de l'intelligence du texte, Luther est en retard sur Reuchlin et même sur Lyra. Son commentaire est une perpétuelle allégorie.

Mais ne nous en plaignons pas : à défaut d'une œuvre d'exégèse scientifique, nous avons sous les yeux un poème, un cantique. Comme le dit très justement F. Kuhn : « Le charme de son enseignement consistait surtout en ce qu'il redisait avec émotion ce qui l'avait consolé et fortifié dans ses angoisses ; car, sans le savoir, il faisait devant tous, l'histoire de son propre cœur (2). »

Ce que nous trouvons dans le commentaire sur les psaumes, c'est l'expression de la pensée religieuse de Luther.

(1) *Weimar*, III, p. 96.

(2) *Ouvrage cité*, I, p. 108.

## CHAPITRE II

### LE CHRISTIANISME DE LUTHER

---

« Ce que Luther enseignait alors était la théologie du cœur, ce christianisme de Staupitz agrandi et développé (1). » Luther puise à la source même où s'alimentait la piété de Staupitz, il s'assimile toujours davantage les conceptions mystiques d'Augustin et celles de saint Bernard.

Les premières, il les trouve exposées dans les *Enarrationes in Psalmos* et dans les Confessions, qui sont restées son livre de prédilection ; les secondes, dans le recueil des sermons de saint Bernard qu'il ne cesse de méditer. Les passages qui ont particulièrement retenu son attention, il nous les indique lui-même en les transcrivant sur la couverture et la première page d'un exemplaire des *Opuscula beati Anselmi* qu'il lit et annote vers 1513. Ils sont rangés sous la rubrique : *Bernardus* (2). Voici la traduction de quelques-uns d'entre eux :

« Il n'est assurément pas bon, celui qui ne veut pas être meilleur. Renoncer à vouloir être meilleur, c'est cesser d'être bon. »

« L'humilité est la vertu qui accompagne toujours la grâce. Conserver l'humilité, c'est conserver la grâce. La divine Providence en a ainsi ordonné : plus le chrétien progresse, moins il croit avoir progressé. Si même il s'élève jusqu'au degré suprême de la vie spirituelle, il conserve en lui quelque reste d'imperfection, si bien qu'il lui semble avoir à peine atteint le premier degré. »

(1) KUHN, *ibid.*

(2) *Weimar*, IX, pp. 107, 108.

« O humilité, vertu de Christ, combien tu confonds mon orgueil et ma vanité ! »

Dans le commentaire sur les psaumes, nous pouvons reconnaître la double influence exercée par le mysticisme d'Augustin et la piété de saint Bernard sur la pensée religieuse de Luther.

## I. — INFLUENCES D'AUGUSTIN ET DE SAINT BERNARD.

Ces influences s'exercent sur Luther pour ainsi dire en sens parallèle, elles restent indépendantes. Elles ne se rencontrent ni pour se combiner ni pour se contrarier. Chacune est maîtresse dans son domaine. A chacune Luther est redevable d'une partie essentielle de sa conception de la vie chrétienne. Nous pouvons, par l'analyse, séparer les idées qui étaient unies, sans être confondues, dans sa pensée, et exposer successivement celles qu'il doit à Augustin et celles qu'il a reçues de saint Bernard.

### I

L'influence d'Augustin apparaît nettement dans les passages où Luther décrit l'idéal de sainteté auquel l'homme doit tendre.

Il voit cet idéal réalisé, aussi parfaitement qu'il peut l'être ici-bas, dans la personne d'Augustin dont la conversion et la vie tout entière sont pour Luther les types de la conversion authentique et de la vie sanctifiée. Devant la grandeur morale et religieuse d'Augustin, les autres saints paraissent petits. Aucun d'eux n'a éprouvé avec autant d'intensité ce sentiment de la vanité de toute chose, qui a détaché Augustin de l'attrait des créatures et de l'égoïsme et lui a fait chercher et trouver, auprès de Dieu, le repos de l'âme. Le récit qu'il a laissé de sa conversion est comme un hymne à la gloire de Dieu (1). Augustin seul, en qui Dieu avait opéré de si grandes choses, a pu parler dignement de l'action sanctifiante de la

(1) *Weimar*, III, p. 26.



grâce divine. Aussi ses ouvrages et en particulier ses commentaires bibliques ont-ils une valeur incomparable.

« Nul, écrit Luther, ne peut expliquer l'Écriture ni la comprendre s'il ne ressent pas, comme des réalités intérieures, les sentiments qui sont conformes à cette Écriture. » Or, ce sentiment de détachement du monde et de soi-même, cet élan vers Dieu qui aboutit à la « jouissance de Dieu », Luther avait conscience de ne les éprouver que d'une manière imparfaite (1). Mais il devait interpréter les psaumes, et la religion des psalmistes était à ses yeux la religion chrétienne, et celle-ci, la religion d'Augustin.

L'idéal religieux qu'expriment les psaumes, Luther le voit comme à travers le prisme du mysticisme augustinien. Dieu et les créatures, le monde et l'âme, tels sont les objets sur lesquels se concentre sa méditation. Volontiers, il répéterait avec Augustin : Dieu et l'âme, et rien de plus, voilà ce que je désire connaître. La relation de l'âme humaine qui aspire à s'unir au Dieu qui l'a créée, c'est pour lui la religion tout entière.

« Qui a commencé à connaître Christ et la vérité déteste la vanité dans laquelle il vit. Augustin a fait l'expérience personnelle de la justesse de ce principe et le livre huitième des Confessions en est le commentaire. Avant de connaître le saint de Dieu, nous vivons dans la vanité. Mais une fois que le Seigneur nous a éclairés, nous détestons notre vanité passée avec d'autant plus d'horreur que nous parvenons à la connaissance plus claire de Christ (2). »

C'est en ces termes que Luther décrit la conversion initiale du chrétien. Elle est une conversion de la « vanité à la vérité », du « monde à Dieu ». Luther, ainsi qu'Augustin, nie que le monde soit mauvais en lui-même.

Tout est vanité, dit le psaume 38, parce que l'homme fait

(1) *Ibid.*, p. 549 : *Quia extra compunctionem sum et loquor de compunctione*. Cf. p. 643 : *Ignotus est mihi affectus*.

(2) *Weimar*, III, p. 54.

de toute chose un vain usage. Il « jouit » des choses créées au lieu d'en « user » (1). Inversement le monde est inoffensif pour les saints qui savent trouver en toutes choses l'aliment qui nourrira leur piété (2). Mais pour discerner ainsi dans toute créature l'élément spirituel qu'elle renferme, il faut qu'ils aient été éclairés tout d'abord par la sagesse qui est en Christ.

Aux yeux du monde, cette sagesse est folie. Christ enseigne la pauvreté et l'humilité (3). Lui-même, il a vécu humble et pauvre (4). Il a été méprisé comme le dernier des hommes.

Comment donc le monde le reconnaîtrait-il comme Dieu ? Il apparaît sans gloire à tous ceux qui ne reconnaissent en lui que ce qu'il était selon la chair (5).

Si Christ était venu dans la gloire, le monde l'aurait accueilli comme un envoyé de Dieu. Mais comme il est venu dans l'humilité, les hommes n'ont point cru à sa divinité, ils n'ont vu en lui qu'un simple homme dénué d'intelligence, voué à la souffrance. Que Dieu lui-même soit apparu ainsi dans l'humanité sous les traits d'un homme méprisé, nos sens ne peuvent nous le montrer, car ils ne voient en Christ que l'homme. Pour reconnaître en Jésus-Christ la révélation de Dieu, nous avons besoin de la clarté que donne la foi (6). Jamais la chair et le sang ne reconnaîtraient que cet homme est le vrai Dieu, si l'Esprit ne le révélait auparavant et si nous ne croyions pas au témoignage de l'Esprit. Pour étudier l'Écriture sainte et les choses de Dieu il faut « écouter avant de voir, croire avant de comprendre ».

Dans le mystère de l'incarnation, Dieu se tient en effet caché dans l'humanité, il est comme voilé dans les ténèbres. Nous ne

(1) C'est la distinction augustinienne de « l'usage » et de la « jouissance » notée par Luther en marge des Sentences, qui se retrouve dans cette conception du monde. (Cf. *Weimar*, IX, p. 31).

(2) *Weimar*, III, p. 240.

(3) *Ibid.*, p. 562.

(4) *Ibid.*, p. 581.

(5) *Ibid.*, p. 483.

(6) *Weimar*, IV, pp. 94, 95.

pouvons pas le voir lui-même, mais seulement entendre sa voix (1).

Que nous dit la voix du Dieu incarné?

Elle nous parle par la vie et la mort de Jésus-Christ. Elle nous dit que par sa mort, il a tué la mort; par sa souffrance, la souffrance; par son ignominie, l'ignominie. En Christ la mort est devenue vie, la peine est devenue joie, la souffrance plaisir, la gloire ignominie. Tels sont les aspects contraires que prennent les choses du monde à les considérer du point de vue de Dieu, ou du point de vue des hommes (2).

Qui croirait en effet que plus une chose est faible, vile, humble et abjecte aux yeux des hommes, plus elle est forte et puissante aux yeux de Dieu? Que plus elle est forte et puissante selon la chair, plus elle est faible devant Dieu (3)? Ainsi la force de Christ a été cachée dans la faiblesse, tandis que la faiblesse des choses du monde est cachée dans la force.

Voici ce que nous dit Dieu en Christ. Il nous fait voir qu'au-dessus des choses de la terre, passagères et trompeuses, il y a le monde des réalités spirituelles. Sa Parole nous transporte au sein des réalités éternelles et divines, celles que Christ nous a révélées.

Croire à la Parole, c'est entrer, par la foi, dans le monde supérieur. La foi est un principe de connaissance et de vie. Croire, ce n'est pas seulement savoir que Christ est Dieu, c'est reconnaître dans la personne historique de Jésus, la manifestation du Dieu invisible, devenu visible dans l'humanité; saisir dans cette personne les seules réalités, celles du monde spirituel, se détacher des vaines illusions, des apparences passagères du monde sensible et commencer à vivre ici-bas de la vie de l'Esprit. Le commencement de la vie chrétienne est la

(1) *Weimar*, III, p. 124.

(2) *Weimar*, IV, p. 243.

(3) *Ibid.*, p. 244.

connaissance et l'amour des choses de la foi (1). La lumière de la foi dissipe les ténèbres et l'âme illuminée par Christ naît à la vie spirituelle (2).

Ainsi les croyants deviennent de nouvelles créatures : ils sont régénérés et transformés par Christ (3).

De nature, en effet, l'homme est dominé par la chair et non par l'esprit (4). « La sensualité bouche les oreilles de son cœur (5). » Il croit posséder la paix (6).

C'est cette trompeuse sécurité que l'Évangile anéantit. L'Évangile condamne en effet les hommes charnels et « tout ce qui est chair » (7). Ce n'est que s'il est « tremblant d'épouvante » que l'homme cesse de s'attacher aux choses terrestres. Cette terreur résulte de la menace du jugement futur où Dieu révélera du haut du ciel sa colère contre toute impiété.

Il nous semble retrouver dans ces lignes un écho de l'épouvante que Luther avait éprouvée sur le chemin d'Erfurt et qui décida de sa vocation monastique.

L'homme ainsi détaché du monde reçoit la véritable intelligence, celle que Dieu donne. Ici encore, Luther se souvient de son passé, il se rappelle que, lui aussi alors qu'il étudiait la philosophie à Erfurt, il croyait posséder une saine connaissance des choses.

A cette prétendue science, il oppose maintenant celle dont parle le psaume. Elle n'est pas l'intelligence naturelle, celle des philosophes par laquelle nous raisonnons des choses visibles, mais l'intelligence théologique, celle que donne la grâce, par laquelle nous contemplons, au moyen de la foi, les choses qui n'apparaissent pas. Notre raison doit être asservie par Dieu. Il

(1) *Weimar*, III, p. 387.

(2) *Ibid.*, p. 359.

(3) *Ibid.*, p. 254.

(4) *Weimar*, IV, p. 4.

(5) *Weimar*, III, p. 324.

(6) *Ibid.*, p. 478.

(7) *Ibid.*, p. 522.

ne lui montre en effet ni des réalités visibles, ni des réalités invisibles, mais uniquement des « signes », des témoignages de ces réalités ; sans les voir, elle doit croire aux choses signifiées et attestées (1).

L'Esprit vivifie et la foi justifie : le juste, en effet, vivra par la foi (Rom. 1, Hébr. 10, Habacuc 2). Le don de l'Esprit et la justification par la foi sont les deux faces de la même réalité, de la « vivification ». « Demander à Dieu qu'il me vivifie, dit Luther, c'est lui demander qu'il me justifie, qu'il me donne l'Esprit, la foi vivante et parfaite, par laquelle je vivrai et serai juste. »

En quoi consistent cette justice et cette vie nouvelles ? Dans la sanctification. La sainteté est la séparation d'avec le monde ; le croyant ne doit pas en sortir, mais y vivre comme si le monde n'existait pas (2). Le saint se soustrait à l'influence des créatures et se place sous celle de Dieu qui seul peut dompter définitivement la chair et libérer l'esprit. Affranchie de la séduction des choses d'ici-bas, l'âme ne veut plus rien connaître, ne plus rien aimer que Dieu.

Par la sanctification, l'homme atteint l'union avec Dieu, savoir le salut.

Cet idéal est réalisé dès ici-bas dans la personne des saints. Christ agit par eux et habite en eux. Les œuvres qu'ils font attestent que Dieu a comme établi sa demeure en eux.

Dans la vie présente, ils peuvent souffrir, être en butte à la haine et à la persécution des hommes, aux tentations que leur envoie l'Ennemi des âmes, mais Dieu les anime de son Esprit, les soutient et les affermit par sa grâce toute puissante. Ils passent librement et sans obstacles à travers le monde qui devient pour eux le chemin du ciel (3).

(1) *Weimar*, IV, pp. 324, 325.

(2) *Weimar*, III, 190.

(3) *Ibid.*, p. 302.



Ils voient les choses d'ici-bas telles qu'elles sont, stériles et vaines. Elles ont perdu leur éclat et leur attrait ; elles sont ternes. Leur parure brillante s'étant évanouie, ce qui leur reste de « substance » n'offre pas plus de réalité que la nuit qui se dissipe devant le jour qui vient.

L'âme purifiée de toute convoitise n'aspire plus qu'à être libérée du corps auquel elle se trouve encore unie et qui la retient comme captive, dans l'exil de cette vie.

Tel est le mysticisme augustinien qui se retrouve dans les scholies. Luther, comme Augustin, fait du triomphe de l'Esprit sur la chair la condition du salut ; la félicité consiste, pour lui aussi, dans la transformation de l'être tout entier, opérée par la grâce.

La chair ne convoitera plus contre l'Esprit, elle sera privée de toute initiative et pour ainsi dire morte. L'esprit humain sera parvenu à l'union, à la fusion avec l'Esprit de Dieu, qui règnera seul dans l'homme régénéré. Celui-ci possédera Dieu, ou sera possédé par Dieu.

## II

En décrivant ainsi la sanctification future du croyant, Luther s'inspire d'Augustin. Il avait conscience, nous l'avons vu, de ne pas avoir encore atteint, dans sa vie personnelle, le degré suprême de sainteté auquel l'auteur des Confessions lui semblait être parvenu. Aussi le voyons-nous placé en face d'une question qui ne pouvait s'imposer avec autant de force qu'à un esprit comme le sien : aussi vivement qu'Augustin, il aspirait à la sainteté ; plus fortement que l'évêque d'Hippone, il ressentait en lui-même toute la puissance du péché.

Sur la couverture des Opuscules d'Anselme nous trouvons, écrits de sa main, ces vers du poète latin, qui expriment bien ce double sentiment :

Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata ;  
Quod sequitur fugio : quod fugit ipse sequor.  
Quod licet ingratum est, quod non licet acrius urit ;  
Sic interdictis imminet agger aquis (1).

Malgré l'intensité des efforts qu'il fait, Luther doit constater que dans sa vie tout n'est qu'imperfection. Son esprit voudrait sans doute atteindre, comme d'un coup d'aile, les sphères supérieures et vivre au sein de la lumière, il est sans cesse retenu dans les régions inférieures par la tyrannie du péché. De là il entrevoit la splendeur de la sainteté parfaite, d'autant plus désirable qu'elle est plus lointaine.

Parfois sa pensée s'élève, portée par le mysticisme d'Augustin, jusqu'au ciel, mais elle est brusquement ramenée sur la terre lorsqu'il interroge sa conscience. Alors il se demande : Quelles sont donc les conditions de la vie présente ? L'homme qui se sent pécheur et qui souffre de son péché, peut-il vivre dans une communion quelconque avec le Dieu saint ?

Luther trouve une solution à cette question, et par là, il donne une base toute nouvelle à la piété et à l'espérance du croyant. L'union avec Dieu, qui ne peut être réalisée parfaitement dans la vie présente au moyen de la sainteté, peut être atteinte, en quelque mesure, dès ici-bas, par la voie de l'humilité.

Avec saint Bernard, Luther fait de l'humilité le caractère essentiel de la vie chrétienne ; elle est en même temps la condition qui permet à l'homme de subsister devant Dieu, la *justice véritable* du croyant.

Que le fidèle soit un débutant (*incipiens*), un progressant (*proficiens*), ou qu'il atteigne le degré suprême de la vie spirituelle (*perfectus*), jamais il ne doit cesser de s'examiner lui-même, non pas avec une aveugle complaisance, mais à la lumière de l'Esprit qui lui est communiqué. Alors il verra ce qui lui manque, il constatera que, quelle que soit la sainteté rela-

(1) *Weimar*, IX, p. 107.

tive qu'il ait atteinte, il reste toujours un pécheur et ne saurait éviter le juste jugement de Dieu.

Doit-il désespérer de parvenir jamais à la perfection et d'obtenir le salut ? Bien au contraire. Le sentiment de l'imperfection présente est à la fois le stimulant qui l'excite à redoubler d'efforts et la disposition qui s'exprime par la prière que Dieu exauce.

Que doit être en effet la vie chrétienne, sinon un progrès qui commence ici-bas pour ne s'achever que dans l'au-delà ? La pire des tentations est celle de la fausse sécurité qui mène à l'engourdissement spirituel. Les hommes qui sont rassasiés et satisfaits de leur justice propre ne veulent point devenir meilleurs ; ils n'achèvent point la course qui leur est proposée. Ceux qui remporteront le prix de la vocation céleste à laquelle ils ont été appelés, ce sont les fidèles qui ont toujours davantage faim et soif de justice et qui pourraient répéter avec l'apôtre saint Paul : « Je ne pense pas avoir saisi le but, mais oubliant les choses qui sont en arrière, je me porte vers celles qui sont en avant. » L'homme parvenu au terme de sa course ne fait que la commencer. Le développement de la vie chrétienne est un perpétuel recommencement (1).

Ce sont là les pensées que Luther développe avec le plus d'abondance dans son cours. Sans cesse il reprend cette idée qui s'est emparée de son esprit : sans le désir de la justice, sans l'humilité, il n'y a point de vie chrétienne. « Je l'ai dit si souvent que j'ose à peine le répéter, écrit-il dans une de ses dernières leçons, les plus parfaits d'entre les saints ne possèdent pas le Christ tout entier. Ceux qui ont la sagesse véritable croient toujours qu'ils ne possèdent rien, qu'ils n'ont encore rien saisi, mais ils courent et se hâtent... Les tièdes et les hypocrites au contraire, qui se croient déjà saints, pensent avoir fait choix du bien suprême, l'avoir saisi et le posséder. Aussi se relâchent-ils ; oubliant les choses qui sont en avant, ils

(1) *Weimar*, III, p. 47.

retournent à celles qui sont en arrière et vont de chute en chute (1). »

Pour définir le progrès constant que doit être la vie chrétienne, Luther se sert de certaines formules scolastiques. Il lui arrive fréquemment d'employer, comme saint Bernard et Staupitz, les termes de *gratia prima*, de *meritum ex congruo* ou *ex condigno*, de *gratia accipienda*. L'emploi de ces expressions montre bien que c'était la doctrine catholique de la justification que Luther avait en vue, et le sens nouveau qu'il leur donne permet d'apprécier la différence qui sépare sa conception personnelle et celle des scolastiques.

Le point de départ de la justification, c'est le don de la grâce (*gratia accepta*). Mais l'effet de ce don est, non d'éveiller le libre arbitre qui permet à l'homme de bien agir, mais de faire naître en lui le sentiment de sa misère. Le point d'arrivée, c'est la grâce à recevoir (*gratia accipienda*) qui confère à l'homme l'entrée dans la vie éternelle, mais comment le croyant obtient-il cette grâce ? Non par des mérites, mais par l'humilité qui anime sa prière. Il constate son imperfection et sa misère, il supplie Dieu de venir à son secours, d'achever en lui l'œuvre commencée, et de le rendre toujours plus juste. Le seul *mérite* de l'homme aux yeux de Dieu, c'est le sentiment de son insuffisance. C'est ce *mérite* que Dieu récompense en exauçant l'ardente prière que l'humble croyant fait monter vers lui (2).

Toute la vie intérieure du chrétien doit être un effort, sans cesse renaissant, vers la perfection, et une fervente prière qu'il adresse à l'auteur de toute grâce excellente et de tout don parfait, dans la certitude d'être entendu et exaucé par lui, s'il l'invoque avec humilité.

(1) *Weimar*, IV, p. 401.

(2) *Weimar*, III, p. 47.

## II

## LA CONCEPTION ÉVANGÉLIQUE DE LA JUSTICE RELIGIEUSE

L'homme que Dieu attire ainsi de plus en plus à lui, apprend à mieux se connaître lui-même, et la justesse du jugement qu'il porte sur l'état présent de sa vie est la justice dont il est juste devant Dieu.

Luther, le premier, distingue nettement la justice religieuse de la justice morale, avec laquelle tous ses devanciers la confondaient encore. C'est cette notion qui forme l'élément nouveau de la pensée de Luther en 1513. Il importe d'en faire ressortir l'originalité.

## I

Elle n'a rien de commun avec ce que les mystiques entendaient par l'humilité. Saint Bernard avait fait de cette qualité la suprême vertu chrétienne. Elle était la plus belle parure de l'âme. Le renoncement volontaire à tout sentiment personnel, à tout égoïsme comme à tout mérite, était le moyen offert à la créature pour parvenir à la vie en Dieu, à l'extase mystique. Mais, dans cette conception, le mérite était une qualité réelle, aussi bien que l'égoïsme. Le croyant se dépouillait de l'un et de l'autre, pour s'unir plus entièrement au Créateur. Aussi saint Bernard, tout en affirmant avec l'apôtre que l'homme était justifié par la foi, maintenait d'autre part la doctrine scolastique de la justification (1).

D'après Luther, l'homme ne saurait renoncer à quelque chose, car il ne possède rien au prix de ce qu'il devrait posséder. Il n'a plus le moyen matériel, pourrions-nous dire, de se parer de l'humilité.

« Examinez-vous, dit Luther, jugez-vous, et ressentez en vous-même que sur cette terre, c'est à dire aussi longtemps que

(1) Voir pp. 88 ss.



vous n'êtes pas aux cieux, vous commettez toujours l'injustice, vous péchez toujours et vous êtes dans le péché. Ainsi, votre cœur est à condamner, vos mains sont à condamner, vos œuvres sont purement iniques (1). »

La constatation de cet état d'injustice fait naître en l'homme un sentiment d'une nature toute spéciale, le sentiment du péché.

Devant la majesté du Dieu saint, le croyant, qui a pris conscience, en s'examinant lui-même, de son état de péché, peut adopter deux attitudes différentes : s'accuser ou s'excuser. S'il s'accuse, il est juste devant Dieu, malgré son péché ; s'il s'excuse, il est impie, malgré tous les arguments qu'il peut faire valoir.

La *justice* est donc l'attitude religieuse normale du pécheur devant Dieu. Le juste, dit Luther, est l'homme qui s'accuse lui-même, ne cherche pas d'excuses à ses péchés, mais se reconnaît pécheur devant Dieu, celui qui *établit son injustice* (2).

## II

Telle est la disposition intérieure de l'homme, qui permet à Dieu d'exercer sa miséricorde envers lui et de lui accorder la rémission de ses péchés.

Cette disposition intérieure, Luther la désigne par les termes usuels de contrition et de confession. Mais sous des formes anciennes, des pensées religieuses nouvelles se laissent découvrir. Dans l'esprit de Luther existe déjà, en germe, la nouvelle conception de la pénitence du chrétien.

La contrition véritable n'est autre chose que la plus tragique expression du sentiment du péché. Elle se trouve réalisée quand l'homme possède « l'esprit brisé » dont parle le psalmiste. Alors son âme est remuée jusque dans ses profondeurs ; il res-

(1) *Weimar*, III, pp. 322, 323.

(2) *Ibid.*, p. 26.

sent, jusqu'à en être conduit à désespérer de lui-même, sa misère et son indignité. Quand Luther, en parlant du désespoir comme de « l'abîme dans lequel l'âme risque de s'effondrer », s'écrie : « Crois-en celui qui en a fait l'expérience ! » il découvre à nos yeux la voie douloureuse qu'il a dû suivre pour parvenir à la paix. L'histoire de sa vie explique mieux que tout commentaire l'origine de sa pensée.

Ce que Luther entend par la confession, c'est l'aveu fait à Dieu de cet état de misère morale. « Mon âme est atterrée, mais toi, Seigneur, jusques à quand ? » L'exemple d'une « véritable et pieuse confession », Luther le trouve dans la prière du péager : « Il ne veut alléguer aucune justice, ne se vanter d'aucun mérite, ne montrer aucune dignité, mais exalter seulement la pure miséricorde de Dieu et sa bonté gratuite (1). »

Une telle confession implique la foi. Le péager n'exalterait pas la pure miséricorde de Dieu s'il ne croyait pas que Dieu voulût exaucer sa prière. Cette foi, qui est faite de confiance, est déjà la foi salutaire. Elle s'exprime par la prière croyante. « Le péché a brisé toutes les forces de l'âme. Il ne reste plus à l'homme qu'à invoquer sans relâche le secours de Dieu. Je suis faible, guéris-moi, Seigneur ! Je suis pécheur, pardonne-moi ! » Cette prière est déjà une victoire de la foi sur le doute, une affirmation triomphante. Elle sait à qui elle s'adresse ; le croyant, pour oser croire à l'exaucement, se fonde sur les paroles de Jésus-Christ : « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et je vous soulagerai (2). »

« Dieu n'a rien trouvé dans le péager qui méritait l'exaucement, il l'a exaucé cependant, parce que ce pécheur l'invoquait sans rien alléguer. »

La foi obtient ce qu'elle croit. Elle est la *justice* du pécheur.

(1) *Weimar*, III, p. 42.

(2) *Ibid.*, p. 168.

## III

La justification du pécheur est un miracle opéré par Dieu. Luther constate que ce miracle est promis par Dieu aux humbles croyants qui l'invoquent comme le péager l'invoquait.

« Il fait briller sa lumière sur ceux qui sont dans les ténèbres et qui se sentent indignes. Avant toute chose, il faut s'humilier pour recevoir la lumière et la grâce, car Dieu fait grâce aux humbles. L'humilité et la grâce sont deux choses inséparables ; l'une précède l'autre comme Jean-Baptiste a précédé Christ, mais elles se suivent pas à pas (1). »

Cette humilité dont parle Luther, c'est l'humiliation salutaire qui résulte du juste jugement que le chrétien porte sur lui-même. « Ce que nos théologiens scolastiques appellent les actes de la pénitence, savoir : se déplaire à soi-même, se détester, se condamner, vouloir venger Dieu, se punir, haïr le mal d'une haine effective, l'Écriture l'appelle d'un seul mot : le jugement (2). »

Ce jugement est la condition indispensable de la justification : « Aussi longtemps que nous ne nous condamnons pas et ne nous détestons pas, il n'y a point de relèvement possible, et nous ne sommes point justifiés. »

Être justifié, c'est avoir part à la justice de Dieu.

Il est déjà juste de cette justice, l'homme qui se condamne lui-même. Le jugement qu'il porte sur son état d'injustice lui est dicté par l'Esprit. « Dieu ne peut être contre l'homme qui se juge ainsi, sinon il serait en contradiction avec lui-même, puisque le pécheur a porté sur son péché le jugement de Dieu (3). »

« Il est impossible qu'il ne soit pas déjà juste, puis-

(1) *Weimar*, III, p. 111.

(2) *Ibid.*, pp. 29, 30.

(3) *Ibid.*, p. 287.

qu'il dit la vérité. Etant véridique, il devient conforme à Dieu (1). »

C'est cette « conformité » de l'homme qui se juge et de Dieu qui le juge, qui constitue la seule justice de l'homme parce qu'elle est la seule « ressemblance » que l'homme puisse avoir avec Dieu.

S'il s'efforce de parvenir à l'union avec Dieu par la sainteté, ses efforts sont vains. « Les étoiles mêmes, disait Job, sont impures devant Dieu », ce que Luther interprète en disant : Les saints ne sont point saints devant lui. Un saint Paul lui-même disait : « Jésus-Christ est venu au monde pour sauver les pécheurs, dont je suis le premier. » La sainteté qui brille d'un si vif éclat devant les hommes n'est pas pure devant Dieu.

Quelle est donc la véritable « beauté » de l'homme devant Dieu ? C'est le sentiment qu'il a de sa « laideur ». L'homme qui apparaît le plus honteux, le plus souillé, est le plus beau devant Dieu. Quelle en est la raison ? Il ne verrait pas sa laideur, si dans les profondeurs de son être il n'était pas éclairé par la sainte lumière. Plus il est éclairé, plus il se reconnaît laid et indigne (2).

C'est lorsque l'homme désespère de lui-même, lorsqu'il se croit le plus loin de Dieu qu'en réalité il est le plus près du royaume des Cieux, le plus apte à recevoir la justice de Dieu.

Cette justice, il appartient à Dieu seul de la communiquer et de la donner à qui il veut. Mais la toute-puissance est le moyen qui lui sert à exercer sa miséricorde et il a compassion de l'homme qui l'invoque dans sa détresse.

« Le caractère propre de Dieu, dit Luther, c'est d'habiter dans les lieux très hauts. C'est à lui aussi qu'il appartient de descendre dans les lieux les plus bas. Il prend souci des

(1) *Weimar*, III, p. 287.

(2) *Ibid.*, p. 291.

humbles, il les relève et les place dans des lieux élevés pour habiter en eux. Dieu abaisse son regard et lit dans la profondeur du cœur qui est vraiment humilié. Le vrai Dieu regarde pour élever. Telle est la nature du Créateur ; il fait tout de rien. Ainsi il n'élève que l'homme qui est abaissé, il ne redresse que celui qui est courbé.

» Tous les hommes sont réellement abaissés et courbés, mais Dieu ne les relève pas tous. Il n'opère cette œuvre que chez ceux qui reconnaissent leur abaissement. Ceux qui semblent droits, Dieu les considère aussi comme tels, quoiqu'en réalité ils soient misérablement abaissés. Heureux celui qui sent véritablement son état ! »

#### IV

Il nous reste à préciser les caractères de la pensée de Luther, telle que les cours sur les psaumes nous permettent de nous la représenter.

Il y a un élément qui en est encore entièrement absent : c'est l'élément dogmatique. Luther ne formule aucune doctrine nouvelle. Il ne trouve pas encore d'expression exacte pour traduire sa pensée personnelle. Il use des termes scolastiques ou mystiques qu'il connaît, mais la confusion n'est pas possible : par les mêmes mots, il entend des choses différentes.

C'est une piété nouvelle qui se fait jour et cette piété peut être qualifiée d'évangélique. Luther a compris que la conscience du péché est la justice de l'homme devant Dieu. Le croyant qui confesse à Dieu son indignité personnelle est celui que Dieu justifie, celui qui reçoit de Dieu le pardon et qui ressuscite à une vie nouvelle, et ce croyant, c'est Luther lui-même. Il a saisi toute la vérité religieuse de la parabole du péager et du pharisien et il ne veut avoir part à aucune autre justice qu'à celle du péager. « Telle est la moelle de l'Ecriture, s'écrie-t-il, la nourriture céleste, plus digne d'amour que toute la gloire des richesses. Je ne voudrais pas échanger cette compréhension



de l'Écriture contre toutes les richesses du monde entier, car ces paroles de Dieu sont plus douces que le miel (1). »

C'est à la lumière de cette piété évangélique qu'il commence à comprendre les notions scripturaires de la grâce, de la foi et de la justice.

Dans quelques passages, la grâce ne peut signifier autre chose que la miséricorde de Dieu. Elle a pour effet la remise des péchés (2). Cette « grâce de Dieu » a été annoncée par les prophètes (3), elle s'est révélée en Christ. L'œuvre de la grâce et celle de Christ tendent à coïncider. En fait, elles deviennent inséparables (4).

La foi reste, par définition, la croyance à l'invisible, d'après Hébreux 11, 1 (5). Mais à côté du terme de *fides*, apparaît celui de *fiducia*. L'objet de la foi étant essentiellement la grâce ou la miséricorde de Dieu, la foi elle-même devient la confiance dans cette grâce ou dans l'œuvre de Christ. La « sagesse de la croix » consiste à comprendre que « le Fils s'est incarné, a été crucifié, est ressuscité pour notre salut » (6).

Enfin Luther distingue nettement la « justice de Dieu » de toute justice humaine

Voici le passage le plus caractéristique à cet égard : « Pour que la justice de Dieu naisse en vous, il faut que toute autre justice disparaisse, et que notre justice périsse... Ainsi, d'une manière générale, l'existence, la sainteté, la vérité, la bonté, la vie de Dieu ne sont en nous que si nous-mêmes nous sommes devenus néant, menteurs, mauvais, morts devant Dieu. Sinon, la justice de Dieu ne serait pas prise au sérieux et Christ serait mort en vain. Telle est l'affirmation de l'apôtre

(1) *Weimar*, III, p. 292.

(2) *Gratia in remissionem peccatorum*, *Weimar*, III, p. 226.

(3) Elle est en ce sens « l'accomplissement de la promesse », *impletio promissi*, *ibid.*

(4) *Christus qui est gratia, via, vita et salus*, *ibid.*, p. 269.

(5) *Weimar*, IV, p. 310.

(6) *Weimar*, III, p. 176.

saint Paul, le plus profond théologien, qui paraît aujourd'hui complètement ignoré, je le sais, de nos théologiens contemporains. Ainsi saint Paul lui-même désire être trouvé en Christ, privé de toute justice propre. Il s'appelle le premier de tous les pécheurs, quel grand et heureux orgueil ! Car la grâce et la justice de Dieu abondent en nous d'autant plus que le délit abonde..... L'apôtre veut nous indiquer comment grandit la justice de Dieu, elle croît à mesure que nous reconnaissons l'abondance de notre péché (1). »

La justice de l'homme devant Dieu se confond déjà avec le pardon, la rémission des péchés, qu'il reçoit gratuitement par la foi (2).

La notion de la justice réelle fait place à celle de la justice que Dieu impute au croyant, en cessant de tenir compte de son péché (3).

Ces expressions religieuses et d'autres semblables apparaissent dans les scholies comme les signes précurseurs de la transformation qui va s'accomplir dans la pensée de Luther. Il avait attaché un sens tout nouveau aux termes de grâce, de foi et de justice, si bien qu'il pouvait maintenant comprendre « ce que saint Paul avait voulu dire dans l'épître aux Romains ».

Il n'avait encore, en 1513, que des formules nominalistes pour traduire tant bien que mal l'idée nouvelle de la justification. « La foi et la justice, disait-il, par lesquelles nous sommes justifiés, ne nous justifieraient pas s'il n'y avait un *pacte* de Dieu (4). »

Saint Paul lui apprendra quel a été ce « pacte » ou plutôt comment il se fait que le croyant puisse être justifié par la foi.

(1) *Weimar*, III, p. 31.

(2) *Sine merito redimi de peccatis*, *Weimar*, IV, p. 433.

(3) *Non imputari peccatum, sed reputari justitiam*, *Weimar*, III, p. 175.

(4) *Weimar*, III, 289.



## LIVRE QUATRIÈME

---

### DERNIÈRE PÉRIODE — LE POINT D'ARRIVÉE

(D'AVRIL 1515 AU 31 OCTOBRE 1517)

---

Avec le printemps de l'année 1515 commence la dernière période du développement de Luther. Le futur réformateur devient le reformateur.

A la veille du conflit, Luther était-il déjà en possession d'une théologie personnelle ? Les 95 thèses et les écrits immédiatement antérieurs ne suffisent pas à trancher la question.

On place généralement le début de la Réformation au 31 octobre 1517, et certes les 95 thèses ont, au point de vue historique, une importance de premier ordre. Elles sont un acte décisif, un manifeste. Luther provoque les défenseurs des indulgences, il entre déjà en lice, prend l'offensive et attaque les adversaires de front.

Mais, au point de vue dogmatique, les thèses sont loin de constituer un document d'une valeur capitale. Toute expression doctrinale en est absente. La question de la justification ne s'y trouve pas même posée. Il peut donc sembler qu'à l'origine le conflit qui s'engageait ne dépassait pas la portée d'une « querelle de moines ».

Dans l'explication des sept psaumes de la pénitence (mars 1517) et les sermons sur les dix commandements (fin 1516), Luther présentait au peuple la pénitence intérieure comme la condition indispensable du salut. Mais bien des prédicateurs mystiques l'avaient fait avant lui. Rien dans ces documents ne

permet d'affirmer que l'horizon théologique de Luther était plus étendu que celui de ses devanciers.

Dans les thèses antiscolastiques des mois de septembre 1516 et 1517, Luther établissait l'impuissance de l'homme à parvenir par ses seules forces à la justice, mais la doctrine contraire n'était défendue que par les nominalistes. Au nominalisme il opposait l'augustinisme. Il pouvait le faire sans cesser pour cela d'être lui-même un théologien scolastique.

Dans aucun de ces documents nous ne trouvons la preuve que Luther avait adopté la doctrine paulinienne de la justification et que par ce terme il entendait autre chose que la sanctification.

Deux hypothèses étaient possibles : On pouvait admettre que la doctrine de la justification par la foi était sous-entendue dans les thèses et les écrits antérieurs (1). Il était tout aussi vraisemblable de croire que la pensée de Luther, incertaine et flottante jusqu'alors, ne s'était précisée que par l'effet de la contradiction, après 1517 (2).

Aujourd'hui nous pouvons affirmer que la première de ces suppositions était la vraie. Luther était en possession, dès 1515, d'une théologie personnelle dont la doctrine centrale était celle de la justification par la foi. Nous en avons la preuve dans les commentaires sur les épîtres pauliniennes.

---

(1) Telle était l'opinion de Dieckhoff et de Kœstlin. Voir pp. 7, 9, 21.

(2) C'était l'avis de Ritschl et de Lommatzsch. Voir pp. 10, 11.



## PREMIÈRE PARTIE

### LES COMMENTAIRES SUR LES ÉPÎTRES PAULINIENNES

---

Aussitôt après avoir terminé l'explication du psautier, Luther aborda l'étude des épîtres pauliniennes. Le 26 décembre 1515 il écrivait à Spalatin que, pour l'instant, tout son temps était pris par ses « leçons sur saint Paul » (1).

A quelle date les avait-il commencées? Oldecop nous renseigne à ce sujet. Il rapporte dans sa chronique qu'il est venu à Wittenberg le lendemain du dimanche Quasimodo, c'est à dire le 17 avril et que « le docteur Martin Luther commençait alors son cours sur l'épître aux Romains ».

Le mois d'avril 1515 marque donc le début des leçons de Luther sur saint Paul et l'épître aux Romains est celle qu'il a commentée en premier lieu.

Ce cours dura un an et demi. Le 26 octobre 1516, il annonce à Jean Lange que « le lendemain il abordera l'épître aux Galates » (2).

A partir de cette date, les points de repère nous font défaut. Nous ne savons combien de temps Luther consacra à ce deuxième cours. Quant aux leçons sur Tite et les Hébreux qu'il interpréta en dernier lieu, nous n'avons d'autre indication que celles que nous donnent le titre du commentaire sur l'épître aux Hébreux : *Commentariolus in epistolam ad Hebraeos, 1517*, et la comparaison de l'étendue des manuscrits. Tous les autres réunis sont à peu près aussi longs que celui du commentaire sur

(1) Voir pp. 127, 128.

(2) *Enders*, I, n° 26, p. 66.

l'épître aux Romains. Si Luther n'a point été interrompu dans son activité académique, il est vraisemblable qu'il ait terminé ses « leçons sur saint Paul » au printemps de l'année 1518.

Si l'on compare entre eux ces différents cours de Luther, on est frappé de la ressemblance qu'ils présentent : C'est la même division des explications en gloses et en scholies, c'est le même contenu doctrinal. A partir de 1516, le système théologique de Luther paraît définitivement constitué. Les cours sur les épîtres aux Galates, à Tite et aux Hébreux forment un appendice qui n'ajoute rien d'essentiel aux résultats que nous obtenons en analysant le commentaire sur les Romains.

Cette œuvre est le couronnement du progrès qui s'accomplissait dans l'esprit de Luther. Les pensées religieuses nouvelles, à peine indiquées dans les notes sur Augustin, et les remarques sur les Sentences déjà plus développées dans les scholies des psaumes, se retrouvent ici logiquement unies entre elles, organisées en un système complet.

Ce système repose sur les données de l'expérience individuelle du croyant, confirmées et complétées par le témoignage de l'Écriture sainte.

---

## CHAPITRE PREMIER

### LUTHER ET SAINT PAUL

---

Pour bien comprendre la transformation qui s'opère dans la pensée de Luther, il faut revenir à la crise d'Erfurt et marquer la direction nouvelle où elle avait jeté sa vie religieuse.

#### I

En fait, cette crise avait été pour Luther la faillite du principe catholique. Il avait acquis au couvent d'Erfurt la certitude qu'il ne pouvait atteindre ici-bas la sainteté. Dès lors, la question dont les scolastiques cherchaient la solution : Comment s'opérerait la justification de l'homme, c'est à dire, comment le pécheur devenait-il capable d'accomplir la justice ? ne répondait plus à ses préoccupations intimes. Le problème qu'il s'efforçait de résoudre était d'une autre nature ; il relevait, non de la morale, mais de la religion et se posait ainsi : Comment le pécheur pouvait-il subsister devant Dieu ?

La parabole du péager et du publicain l'avait rassuré ; il s'était reconnu dans le péager ; en 1513 il avait compris l'Evangile par le cœur, et avait trouvé pour sa vie personnelle une religion à lui.

Qu'était cette religion, sinon un paulinisme latent, inconscient ? Déjà en 1513 il reconnaissait en saint Paul « le plus profond des théologiens, actuellement le plus ignoré ». Sans se rendre peut-être un compte exact de la différence qui séparait le paulinisme de la théologie d'Augustin ou de saint Bernard, il aspirait, depuis l'origine, à bien comprendre l'épître aux Romains, pressentant, avec la sûreté du génie, qu'alors seulement son esprit parviendrait au repos et sa pensée à sa forme définitive.

## II

En 1515, les notions de grâce, de foi, de justice s'étaient déjà précisées dans l'esprit de Luther. Mais lorsqu'il voulait exprimer sa conception nouvelle de la justification, il se servait encore des termes de l'école et disait : « La foi et la justice par lesquelles nous sommes justifiés ne justifieraient point, s'il n'y avait un pacte de Dieu. »

Nous sommes au moment où Luther ne pouvait plus trouver dans les anciennes formes une expression adéquate pour sa pensée personnelle.

Pour prendre pleinement conscience d'elle-même, celle-ci devait ou bien créer de toutes pièces une théologie nouvelle ou bien adopter un système déjà existant et le faire sien.

Saint Paul, Augustin, Calvin ont créé des systèmes théologiques, Luther a restauré la théologie paulinienne. Sa pensée s'est comme moulée dans les cadres de la pensée de l'apôtre, si bien que la théologie de Luther et le paulinisme arrivent, au moins dans les grandes lignes, à coïncider.

Luther est devenu théologien du jour où il est devenu paulinien. Il n'accepte pas l'autorité de saint Paul comme naguère il se soumettait à celle de la tradition de son Eglise, par un acte d'adhésion volontaire qui compromettrait l'indépendance de sa pensée. Au contraire, sa pensée personnelle n'est parvenue à l'émancipation définitive qu'en s'assimilant les doctrines pauliniennes, en se reconnaissant, pour ainsi dire, dans la pensée de l'apôtre.

Dans le commentaire sur les Romains, nous voyons Luther pénétrer au cœur même de la théologie de saint Paul. Sa pensée franchit ainsi le pas décisif. Ce qui lui manquait jusqu'alors, la précision dogmatique, elle l'acquiert en comprenant « ce que saint Paul a voulu dire dans l'épître aux Romains ».

## CHAPITRE II

### LE PAULINISME DE LUTHER

#### D'APRÈS LE COMMENTAIRE SUR L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS

---

« Le but suprême de l'apôtre, écrit Luther en tête de son commentaire, est de détruire toute justice et toute sagesse propre ; de faire voir ce que cette fausse justice et cette fausse sagesse masquaient, le péché et la folie de l'homme ; d'en établir la réalité et d'en montrer l'étendue et la puissance ; de prouver que pour détruire vraiment ce péché et cette folie, Christ et sa justice nous sont nécessaires.

» Tel est le contenu des onze premiers chapitres. Dans les derniers, l'apôtre enseigne comment nous devons agir, une fois que nous avons reçu cette justice de Christ. »

De cette introduction, il ressort que Luther distingue maintenant deux idées qui étaient encore confondues dans son esprit lorsqu'il expliquait les psaumes : celles de la justification religieuse et de la sanctification morale.

Le plan qu'il découvre dans l'épître est le plan même de sa dogmatique.

Luther ne sacrifie nullement, comme le prétend le P. Denifle, la « justice » à la « justification », mais il renverse l'ordre des deux parties de la doctrine catholique en donnant à la justification de l'homme une base toute nouvelle, la conscience du péché, et en faisant de la régénération la conséquence morale de la justification du pécheur.



## I

## LA JUSTIFICATION

Partout et toujours, l'homme a été et sera impuissant à se rendre juste. Fatalement pécheur, il ne peut que recevoir de Dieu seul la justice et le salut.

En ces deux thèses se résume le contenu essentiel du commentaire de Luther sur les onze premiers chapitres. L'une est la conséquence logique de l'autre.

*La Loi.*

Tout homme, pour être juste, doit conformer non seulement ses actes, mais ses pensées à la loi de Dieu.

Cette loi ne peut être accomplie dans son esprit que si nous cherchons uniquement « Dieu et sa volonté », si nous n'agissons ni par la crainte ni par intérêt, mais par amour pour Dieu et pour le prochain que la loi nous commande d'aimer, si nous sommes, comme s'exprime Luther, les « volontaires de la loi, si notre volonté a fait de la loi du Seigneur sa propre loi ». Pour cela, l'homme doit être dépouillé de tout penchant charnel, de tout égoïsme qui « replie l'esprit sur lui-même » il doit être vide de lui-même et plein d'amour pour Dieu. La volonté ne peut accomplir la loi dans son esprit, que si l'être tout entier est dirigé vers Dieu par la *charitas* par laquelle nous aimons Dieu seul. Le siège de cet amour est le « cœur, le tréfonds et la moelle du cœur ». La *charitas* est la marque distinctive des fils de Dieu. Ceux-ci servent Dieu « joyeusement, gratuitement, volontairement, ne craignant que lui et accomplissant la loi pour faire sa volonté » (1).

La loi se trouve exprimée dans la « lettre » de l'ancien et du nouveau Testament. « Par le terme de lettre, l'apôtre Paul ne désigne pas seulement les formes symboliques qui, dans

(1) Schol., Rom. 5. .

l'Ecriture et la loi, préfiguraient les réalités à venir, mais tout enseignement relatif à ce que doit être une vie bonne, qu'il se trouve consigné dans l'Evangile ou dans les livres de Moïse. » Christ, en accomplissant parfaitement la loi, nous en révèle le véritable sens. Sa vie devient, pour le chrétien, comme « un livre ouvert dans lequel se lit la vraie loi ».

Celle-ci consiste dans le parfait renoncement à soi-même, le dépouillement de toute affection propre. « Christ veut que nous soyons à ce point dépouillés de toute affection que les sentiments naturels qui nous portent à éviter le vice et à pratiquer la vertu, tels que la crainte de la confusion et l'amour de la gloire, n'existent plus en nous. Le chrétien authentique ne doit plus rien avoir en propre, il doit être dépouillé de tout » (1).

### *L'Homme.*

L'homme peut-il accomplir cette « loi de Christ » ?

Il est vrai que « tout n'est pas mauvais en lui ». Il dispose de deux forces : la *synteresis* et la conscience.

Que faut-il entendre par la première (2) ? Luther ne le précise point dans le commentaire sur les Romains. D'après ses autres écrits, il semble qu'il s'agisse d'une « lueur » de la clarté primitive qui aurait subsisté dans l'esprit de l'homme après la chute (3). La *synteresis* existe, Luther l'admet en-

(1) Introduction.

(2) Cf. FR. KROPATSCHEK, *Die natürliche Kräfte des Menschen in Luthers vorreformatorischem Theologie*, Greifswald, 1898.

(3) Luther présente la *synteresis* comme une « lumière » (Notes sur Augustin, *Weimar*, IX, p. 18) ; il la définit : « la parcelle de nature qui a subsisté » (Sermon du jour de la saint-Etienne, 1515, *Weimar*, I, 32, 36). Il parle d'une *synteresis* de la volonté et d'une *synteresis* de la raison. La première est conforme à la volonté, la seconde à la sagesse de Dieu. Cette notion était familière aux scolastiques. Dans Scot, en particulier, distingue nettement la *synteresis* et la conscience. La première est l'« *habitus principiorum qui semper est rectus* » et la seconde l'« *habitus proprius conclusionis practicae* » (Sent. II, dist. 39, qu. 2, 4). La *synteresis* serait donc la possession des principes premiers, innés dans la raison, d'après lesquels la conscience se dirige.

core en 1515. Il concède même qu'elle peut déterminer en l'homme un « faible mouvement vers Dieu », une « certaine aspiration naturelle de l'âme au bien ». Mais il affirme, d'autre part, que cette « faible tendance au bien » ne suffit pas à rendre l'homme capable d'accomplir la loi (1).

Il en est de même de la conscience. Elle prouve, sans doute, par son existence même, « qu'aucun homme ne vit sans loi ». Mais elle atteste en même temps « qu'aucun homme n'obéit à cette loi qu'il connaît ».

Que dit, en effet, la conscience ? « Mieux que nos paroles ou nos œuvres qui peuvent tromper, nos pensées intimes reflètent les qualités de notre être et de nos actes. Dans notre conscience, nous ne trouvons que des pensées qui nous accusent. A quoi nous sert donc la conscience ? Elle nous convainc que nous connaissons la loi, mais que nous ne l'accomplissons absolument pas. Elle nous montre que si nous semblons nous conformer à la loi, c'est d'une manière tout extérieure. Les préceptes sont pour nous des fardeaux insupportables. Nous pouvons conformer nos œuvres à la loi qui nous contraint à faire le bien et nous interdit le mal, mais alors même et alors surtout, loin d'aimer la loi, nous la haïssons, loin de l'accomplir volontairement, nous lui obéissons à contre-cœur. Toujours notre nature reste hostile à la loi, pleine de convoitises, alors même que ses désirs sont réfrénés extérieurement par la crainte du châtement. De nature, notre volonté est hostile à la loi et partant nous ne pouvons l'accomplir comme nous le devons, par le cœur, librement, spontanément, joyeusement » (2).

Mais, objectera-t-on, parmi les juifs et les païens, n'y a-t-il

C'est du nominalisme que Luther tient cette notion. Cf. KROPATSCHEK, *ouvrage cité*, p. 25; SEEBERG, *Gewissen und Gewissenbildung*, 1896, p. 69, et *Dogmengeschichte*, II, p. 98, où se trouve indiquée la bibliographie de la question.

(1) Schol., Rom. 1.

(2) Schol., Rom. 2.

point eu de justes ? « Il y a eu, dit Luther, des hommes qui ont pratiqué la vertu et aimé la sagesse, non point d'une manière fictive et pour se faire admirer, mais sincèrement et par le cœur. Tels ont été les philosophes. Ces hommes n'ont pas fait parade de leurs qualités, ils ne s'en sont point glorifiés, ils ont ressenti un véritable amour de la vertu et de la sagesse. Les meilleurs et les plus sincères d'entre eux n'ont pas même connu la gloire, à l'exception de Socrate. Cependant ils ne pouvaient s'empêcher de se plaire à eux-mêmes, de se glorifier dans leur cœur et de se croire sages, justes et bons. Ils étaient de ceux dont l'apôtre dit : Ceux qui se disent sages sont insensés.

» Qu'enseigne, au contraire, l'apôtre ? Il faut, dit-il, que notre justice et notre sagesse, loin d'être exaltées par la gloire et célébrées par l'opinion, soient détruites et arrachées, qu'elles ne nous induisent plus à nous complaire à nous-mêmes. Dieu veut, suivant l'expression de Jérémie, arracher, détruire, dissiper et anéantir tout ce qui est en nous comme étant nôtre et qui nous plaît à ce titre. Les vertus naturelles sont donc des vices d'autant plus grands et plus dangereux qu'ils ne se laissent point reconnaître pour tels et nous assujettissent par un attachement plus puissant que tous les liens » (1).

Si l'homme est capable de faire « ce qu'il appelle le bien », il est impuissant à atteindre la perfection, à accomplir la loi que Christ révèle et que l'apôtre proclame.

Au contraire, mieux il comprend toute la portée de la loi, mieux il apprend à se connaître, c'est à dire à se condamner lui-même. La loi, en effet, a pour but de mettre le péché de l'homme en évidence.

### *Le Péché.*

« Tous ceux qui ne connaissent pas la loi de Dieu ne peuvent connaître leur péché. Tels sont les orgueilleux, les hérétiques,

(1) Introduction.

ceux qui se fient à leur justice. S'ils connaissaient la loi, aussitôt ils reconnaîtraient leur péché. Il est impossible de comprendre la loi sans se rendre compte du péché que la loi dénonce lorsqu'elle dit : 'Tu ne convoiteras point » (1).

La loi donne tout d'abord à l'homme la conscience de ses péchés. Elle l'oblige à constater la défectuosité morale de toutes ses actions.

Mais si « tous nos actes portent la marque du péché », notre volonté qui les produit ne peut être elle-même que mauvaise. « L'abondance des délits démontre la mauvaise qualité de la source dont ils dérivent. » Les péchés actuels sont les indices qui révèlent la présence, dans notre être moral, d'une « puissance mauvaise », le péché.

L'homme est pécheur, car sa volonté est asservie à la convoitise. Celle-ci est non seulement la source des péchés actuels, mais elle est « la forme que revêt le péché en l'homme », elle est elle-même, essentiellement, péché.

Elle fait du corps qu'elle domine un corps de péché et de l'esprit qu'elle asservit un esprit rebelle à la loi de Dieu.

Elle rend l'homme pécheur alors même qu'elle ne se traduit pas en acte. Les désirs secrets de la volonté sont comptés devant Dieu comme des transgressions. L'homme commet déjà adultère devant Dieu lorsqu'il ressent en lui-même la convoitise.

Les péchés intérieurs de la volonté sont de vrais péchés devant Dieu. « L'incirconcision du cœur » peut même coexister avec l'accomplissement littéral de la loi ; dans ce cas aussi, elle est un péché devant Dieu qui commande la « circoncision intérieure », c'est à dire un cœur pur, une volonté dégagée de toute convoitise.

Ce que l'expérience atteste, la Parole de Dieu le proclame. « Lorsque l'apôtre dit que tous les hommes sont dans le péché, il ne parle pas des hommes tels qu'ils sont à leurs propres

(1) Schol., Rom. 7.



yeux, mais tels qu'ils sont devant Dieu. Tous sont pécheurs, aussi bien ceux qui le sont manifestement que ceux qui se trouvent et paraissent bons. Les seconds ne diffèrent des premiers qu'en apparence.

» Ils ont un semblant de justice, mais le péché règne dans leur être caché. S'ils font de bonnes œuvres, ils agissent par crainte ou par intérêt — l'homme intérieur est plein de convoitises et de désirs contraires. Les œuvres accomplies ainsi sont doublement mauvaises. Elles ne résultent pas d'une volonté bonne ; de plus, elles donnent occasion à l'orgueil. Aussi l'apôtre conclut : « Il n'y a pas un juste » (1).

De l'universalité du péché, que Luther constate, il s'élève, par un progrès dialectique, jusqu'à l'idée de sa nécessité morale. Si l'homme, quoi qu'il fasse, est pécheur, c'est parce que le péché préexiste actuellement à la volonté, et ce péché préexistant, c'est le péché originel.

« Par l'effet du péché actuel commis par Adam, tous les hommes naissent pécheurs. Le péché originel est donc le péché actuel, commis par Adam, qui pèse sur tous ses fils et dont ils sont coupables. Avec sa nature, Adam a transmis son péché à tous. Devenu lui-même pécheur et mauvais, il n'enfante que des pécheurs, des hommes enclins au mal » (2).

Qu'est donc le péché originel ?

« Suivant les subtilités des théologiens scolastiques, il est la privation ou l'absence de la justice originelle. La justice, d'autre part, étant suivant eux une qualité de la volonté, la privation de la justice est l'absence de cette qualité dans la volonté.

» D'après l'apôtre, au contraire, le péché originel est non seulement la privation d'une qualité dans la volonté, la privation de la lumière dans l'intelligence, de la force dans la mémoire, mais l'absence de toute rectitude et de toute puissance

(1) Schol., Rom. 3.

(2) Glose, Rom. 5.

dans toutes les forces, tant du corps que de l'âme. De plus, il consiste dans la disposition au mal (*pronitas ad malum*), le dédain pour la lumière et la sagesse, l'amour de l'erreur et des ténèbres, la haine des bonnes œuvres, la course vers le mal.... Il est cette convoitise universelle qui nous rend désobéissants au commandement : Tu ne convoiteras point. Ainsi, comme l'ont dit les saints Pères de l'antiquité, le péché originel est le foyer mauvais (*fomes*) lui-même, la loi de la chair, la loi des membres, la faiblesse de la nature, la maladie originelle, etc. L'homme est semblable à un malade incurable. La maladie mortelle n'est pas seulement l'absence de santé dans un seul organe, elle est l'absence de santé dans l'organisme entier, l'affaiblissement de tous les sens et de toutes les forces. De plus, le péché originel est la répugnance pour tout ce qui est salubre, le désir de tout ce qui est nuisible. Il est l'hydre à mille têtes, ce monstre si vivace avec lequel nous combattons, comme Hercule à Lerne, jusqu'à notre mort, l'Anthée qui peut être abattu, mais non vaincu. Cette déformation (*curvitas*), cette dépravation (*pravitas*), cette injustice est enracinée au plus profond de la nature, elle est même la nature blessée et totalement empoisonnée (*per totum fermentata*) » (1).

Sur ce point, Luther se sait en contradiction avec les docteurs nominalistes. S'il cède d'un pas, le fondement même de tout son système est ébranlé ; s'il maintient sa position, toute la doctrine scolastique de la justification est ruinée dans sa base.

Il expose la thèse des nominalistes, lui oppose celle de saint Paul et, pour trancher la question, fait appel au témoignage de l'expérience personnelle.

« Nos docteurs affirment que l'homme peut, par ses seules forces, aimer Dieu par dessus tout et accomplir les commandements en eux-mêmes (2). La seule chose qui n'est pas en

(1) Schol., Rom. 5.

(2) *Secundum substantiam facti*.

son pouvoir, c'est de les accomplir d'une manière conforme à l'intention du législateur, c'est à dire dans l'état de grâce. O insensés ! ainsi la grâce ne serait pas nécessaire pour accomplir la loi ? Elle ne le serait que pour nous conformer à une condition supplémentaire, surajoutée à la loi en vertu d'une disposition additionnelle ?

» Qui supportera ces opinions sacrilèges, alors que l'apôtre dit que la loi produit la colère, en un mot qu'elle ne peut être accomplie sans la grâce ? Et ces docteurs pourraient être avertis de la folie de leur thèse, en avoir honte et s'en repentir, par leur propre expérience. Bon gré mal gré, ils ressentent en eux-mêmes de mauvaises convoitises. Alors je leur dis : Allons, maintenant, courage, soyez des hommes ! De toutes vos forces, faites en sorte que ces convoitises ne soient point en vous ! Prouvez ce que vous affirmez, qu'on peut aimer Dieu de toutes ses forces, naturellement et sans la grâce ! Si vous êtes libres de toutes convoitises, nous vous croirons. Mais si les convoitises habitent en vous, vous n'accomplissez point la loi, car la loi dit : Tu ne convoiteras point, mais tu aimeras Dieu. En convoitant et en aimant autre chose, peut-on aimer Dieu ? La convoitise étant toujours en nous, l'amour pour Dieu ne sera jamais en nous. Considérez donc l'homme tout entier, rempli de convoitises. La loi lui prescrit d'en être vide, pour être porté tout entier vers Dieu. »

La question de principe est donc nettement résolue : La convoitise, innée dans l'homme, est indestructible (1). Par cela seul qu'il est fils d'Adam, l'homme est pécheur de nature. Alors même qu'il s'efforce d'agir conformément à la loi, il n'est jamais tel que Dieu veut qu'il soit.

Ainsi Luther a mené à terme la démonstration de sa première thèse : L'homme est impuissant à se justifier lui-même, en accomplissant les œuvres de la loi.

(1) Luther ne dit pas, comme le prétend le P. Denifle, qu'elle est invincible, en ce sens que l'homme lui cède fatalement.

*La Grâce.*

La justification du pécheur est un acte que Dieu opère par sa grâce.

Ici intervient une puissance nouvelle, souverainement libre, dont Luther reconnaît les effets dans l'histoire de l'humanité et dans la vie de tout croyant, la puissance de Dieu.

Comme saint Paul, Luther revendique pour Dieu seul l'initiative absolue de l'œuvre du salut. L'impuissance de l'homme à se sauver lui-même a pour corollaire, dans sa pensée, la toute-puissance de Dieu qui le sauve gratuitement.

« Le salut dépend uniquement de la miséricordieuse volonté de Dieu, il est hors de la portée des efforts de l'homme. Dieu s'attribue tout secours, tout salut, de sorte qu'il sauve lui seul » (1).

La grâce désigne la puissance de Dieu intervenant directement dans la destinée de l'homme, pour le sauver. Cet acte d'amour, par lequel Dieu relève le pécheur, est une décision de sa volonté souverainement libre, un décret éternel, celui de l'élection.

On se rappelle que la doctrine de la prédestination avait été développée et formulée dans l'école nominaliste. D'après Duns Scot, Occam et Biel, la puissance divine peut disposer à son gré du sort des créatures. C'est de la volonté arbitraire et absolue de Dieu que le salut de l'homme dépend. Cette volonté est élevée au-dessus de toute justice ou plutôt elle est la règle suprême de la justice (2).

Cette théologie se retrouve dans le commentaire sur les Romains, mais sous une forme toute nouvelle. L'idée du décret de l'élection est subordonnée dans la pensée de Luther à celle de l'exécution du plan divin.

Ce plan, qui est le plan même de l'histoire, ne se révèle que progressivement en même temps qu'il se réalise.

(1) Glose, Rom. 8.

(2) Voir pp. 49 ss.

C'est Dieu qui, par Christ, a donné à l'homme la loi qu'il ne peut accomplir. Par là, il n'a d'autre but que de « montrer et de manifester que la puissance salutaire réside en lui seul, et non dans une vertu, un mérite, une justice ou n'importe quel autre bien qui seraient étrangers à Dieu. Dieu montre que l'élection de sa grâce sauve, que ceux qui ont été élus sont sauvés, que ceux qui ne l'ont pas été sont réprouvés. Cette connaissance de la grâce ne serait pas si Dieu ne convaincait pas l'homme de son péché, alors celui-ci resterait dans la persuasion et la présomption de sa justice, comme s'il devait être sauvé par ses efforts' et non par le Dieu de miséricorde.

» Lorsque l'apôtre parle de la prédestination et de l'élection, ces doctrines sont à la fois très douces et très dures : très douces pour ceux qui sont humbles de cœur et qui possèdent l'Esprit, très amères pour la sagesse de la chair. S'il n'y avait pas de dessein de Dieu et si le salut dépendait de notre arbitre et de nos œuvres, il serait instable. Mais l'apôtre montre que les élus sont élus d'une manière non pas contingente, mais nécessaire, et, pour cela, il établit que Dieu nous sauve en vertu, non de nos mérites, mais de l'élection pure et de sa volonté immuable. Ce n'est pas la liberté de notre arbitre, mais la volonté inflexible et inébranlable de la prédestination divine que l'apôtre met en lumière.

» Comment, en effet, serait-il possible à l'homme de traverser la crise du péché sans être brisé, sans que tout espoir s'anéantît, si la grâce de Dieu n'était pas éternelle et immuable, si elle ne conduisait pas l'homme à travers tous les obstacles, si l'Esprit du Dieu secourable n'aidait pas notre infirmité et ne parlait pas par des soupirs ineffables ?

» Où donc est notre justice ? Où sont nos bonnes œuvres ? Où est la liberté de notre arbitre ? La contingence extérieure ? C'est la grâce de Dieu qui doit être prêchée, voilà qui est bien prêcher, voilà qui est imposer silence à la sagesse de la chair.



Alors l'homme voit qu'en lui-même il n'y a aucun bien, mais que tout bien est en Dieu » (1).

Luther prend donc à son compte la thèse paulinienne de la prédestination. Il en établit tout d'abord le fondement scripturaire, réfute les objections élevées par ceux qui « transportent la faute de Dieu », enfin il s'efforce, et c'est ici sa note personnelle, de tirer de cette doctrine une application pratique, de faire voir quelles consolations elle renferme et quelles espérances elle suscite.

Comme preuves bibliques de la prédestination, Luther cite les histoires d'Isaac et d'Ismaël, de Jacob et d'Esau. « L'élection seule les a distingués les uns des autres », comme le dit l'apôtre en propres termes. « J'aurai pitié », dit Dieu en parlant des élus. Par cela même « j'ai excité la jalousie des autres », dit-il au sujet des réprouvés. Ainsi il endureit qui il veut, il a compassion de qui il lui plaît.

Quelle est la portée de l'élection ? « Dieu a permis de tout temps, à beaucoup d'hommes, de bien vivre et d'accomplir de bonnes actions ; mais ils ne sont pas sauvés pour cela. Inversement, il a laissé beaucoup d'hommes faire le mal jusqu'au jour où, subitement transformés, ils sont sauvés. On en trouve des exemples dans les histoires de Saül et de Manassé, du traître Judas et du brigand sur la croix, et jusque dans celles de beaucoup de femmes de mauvaise vie et de pécheurs endurcis.

» Pourquoi en est-il ainsi ? Cette question est soulevée par la sagesse de la chair. En principe, elle est une sottise. O homme, qui es-tu pour juger des choses de Dieu ?

» Cependant voyons les objections qui peuvent être présentées. C'est tout d'abord le libre arbitre, par lequel l'homme mérite ou démerite, qu'on oppose à la grâce. Mais, existant hors du domaine de la grâce, il n'a aucune puissance pour la

(1) Schol., Rom. 8.

justice, il est fatalement dans le péché. Aussi faut-il l'appeler plutôt le serf arbitre. Libre, il l'est de nature, mais seulement à l'égard des choses qui sont en son pouvoir et inférieures à lui, et non à l'égard de celles qui sont au-dessus de sa portée, puisqu'il est captif dans le péché et ne peut choisir le bien selon Dieu.

» La seconde objection est tirée de la volonté de Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés. Mais ces paroles se rapportent aux seuls élus. Le sang de Christ est répandu pour plusieurs et non pour tous.

» La troisième est l'idée de la justice divine. Dieu ne condamne personne sans péché. Mais nous sommes tous fatalement dans le péché et sous la condamnation. Dieu donne aux uns la haine du péché, ce sont les élus. Il endurecit les autres en leur donnant la volonté d'être dans le péché, d'y demeurer, d'aimer l'injustice. Ils sont fatalement dans le péché, non que Dieu les y contraigne contre leur gré, mais parce que d'eux-mêmes ils sont immuablement pécheurs. »

La volonté divine de l'élection est accompagnée d'une action que Dieu exerce sur le cœur de l'homme et qui en est le signe.

« Ceux qui craignent et se repentent ont le meilleur des signes, ils désespèrent d'eux-mêmes et la Parole de Dieu fait son œuvre, c'est à dire opère l'épouvante (*pavorem*) de Dieu en eux. Ceux qui s'endurcissent, restant indifférents aux menaces divines, et se confient en eux-mêmes, sont marqués du pire des signes. Au contraire, que celui qui craint de ne pas être élu, rende grâces à Dieu, qu'il se réjouisse de craindre ; qu'il sache en toute confiance que Dieu ne peut mentir, lui qui a dit : « Le sacrifice qui plaît à Dieu c'est un esprit troublé et Dieu ne méprisera pas le cœur contrit. »

Descendant de la théorie à la pratique, Luther établit trois signes de l'élection. Doivent avoir l'assurance d'être élus :

1<sup>o</sup> Ceux qui s'abandonnent à la volonté de Dieu ;

2° Ceux qui désirent éprouver en eux ce sentiment ;

3° Ceux qui confessent leur néant et s'en remettent à la miséricorde de Dieu. A l'heure de la mort cette disposition se réalise chez beaucoup. Alors ils sont purifiés de leur volonté propre et de la sagesse de la chair.

La prédestination et la réprobation ne sont donc pas, comme le voulaient les nominalistes, des actes accidentels et contingents de la toute-puissance divine. Ce n'est pas « aveuglément » que Dieu sauve ou réprouve ; « Dieu a connu d'avance ceux qu'il rendrait conformes à sa Parole, il ne donne pas sa bénédiction et le salut les yeux fermés, comme Isaac a béni Jacob » (1).

Tandis que les nominalistes faisaient de la grâce une puissance mystérieuse, cachée en Dieu, sur laquelle l'Écriture était muette, Luther l'identifie à l'amour même de Dieu, qui se trouve révélé dans l'Évangile. Ainsi manifestée, elle devient l'objet essentiel de la foi et cette foi à l'Évangile justifie le pécheur.

Telle est l'unité et la suite de la pensée de Luther. Il faut essayer d'en marquer les points essentiels.

### *L'Évangile.*

Luther distingue ici, pour la première fois, l'Évangile et la loi. Voici en quels termes il s'exprime : « Si la loi démontre la nécessité de la grâce, l'Évangile présente la grâce comme une réalité. Les docteurs qui font de l'Évangile autre chose qu'une bonne nouvelle ne le comprennent point, ils le transforment en loi et changent Christ en Moïse. La loi nous a promis Christ, l'Évangile nous l'offre. Lorsqu'il commande, accuse, condamne, il ne fait rien que ne faisait déjà la loi ; quand il prêche Christ, il est proprement l'Évangile (2). »

(1) Schol., Rom. 9.

(2) Schol., Rom. I.

Cette idée, Luther la reprendra et la développera dans le sermon du 7 décembre 1516 (1).

Nous y lisons : « La fonction de l'Evangile est double. En premier lieu, il interprète l'ancienne loi..... il en fait voir le sens spirituel... Mais cette compréhension de la loi, loin de donner la vie, mène à la mort, car elle rend la loi impraticable et par là conduit l'homme au désespoir... Que fera-t-il ? Où ira-t-il, accablé par cette loi qu'il ne peut accomplir ?

» Ici intervient la seconde fonction de l'Evangile, l'office propre et véritable : il annonce à la conscience désespérée qu'il existe un secours et un remède.

» Venez à moi, dit le Seigneur, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et je vous soulagerai... Prends courage, mon fils, tes péchés te sont remis.

» Tel est l'Evangile, c'est à dire la bonne nouvelle. L'âme qui déjà périssait par l'effet de la loi, apprend maintenant que la loi est accomplie par Christ, qu'il ne s'agit plus de lui obéir, mais de s'attacher et de se conformer par la foi à celui qui l'a accomplie, car Christ est notre justice, notre sanctification, notre rédemption ».

Dans le commentaire sur les Romains, Luther ne distingue pas encore avec cette netteté les « deux offices » de l'Evangile, mais lorsqu'il parle de celui-ci il entend toujours par ce nom la révélation de la grâce de Dieu, qui doit devenir l'objet de notre foi.

« La puissance de Dieu, dit Luther, a pour but de sauver tous les croyants. Dieu a manifesté cette puissance par l'Evangile, qui est la Parole capable de donner le salut à tous ceux qui croient en elle. Il est comme une perle à laquelle Dieu aurait donné la vertu de préserver de toute blessure celui qui la porte. L'Evangile a reçu de Dieu une vertu de cette sorte : « Quiconque croit à l'Evangile sera sauvé. »

(1) *Weimar*, I, pp. 104-106.

« Parmi tous les bienfaits que nous recevons de Dieu, nous lui devons des actions de grâces toutes spéciales de ce qu'il lui a plu, dans sa bonté souveraine, d'appliquer une telle puissance à notre bien, afin de dissiper notre désespoir et de nous donner un moyen de salut. Nos mérites ne nous l'ont point conféré, la sagesse humaine ne l'a pas inventé, mais c'est Dieu qui a accompli sa promesse en nous donnant l'Évangile » (1).

### *La Foi et la Justice, l'Imputation.*

Pour exercer en nous la vertu salutaire qu'il possède, l'Évangile doit être accepté par la foi.

Luther la définit ainsi : Elle est, dit-il, la *credulitas* en Dieu, ou la croyance à la réalité de la promesse de Dieu (2).

La foi « se conforme » à l'Évangile. Elle est d'une part la « crainte salutaire » inspirée par les menaces divines, et d'autre part la « confiance » fondée sur les promesses de Dieu. Mais, comme l'Évangile est essentiellement pour Luther, déjà en 1515, l'accomplissement de la promesse, la foi devient, dans la même mesure, la joyeuse certitude du salut.

Dans l'Évangile est en effet révélée la « justice de Dieu », c'est à dire la justice dont l'homme est justifié devant Dieu, et cette justice, c'est celle de la foi (3).

Comment notre foi devient-elle notre justice ? Ce n'est pas qu'elle soit déjà, virtuellement, la justice réalisée. Ici Luther se sépare nettement d'Augustin et il reste strictement paulinien. Sans doute il renvoie au *De spiritu et litera* où il lit (chap. 9 : « La justice de Dieu n'est pas celle dont Dieu est juste, mais celle qu'il communique à l'homme (*induit*), lorsqu'il justifie l'impie » (4).

Mais dans le commentaire, Luther expose une tout autre

(1) Schol., Rom. 1.

(2) Schol., Rom. 1.

(3) *Ibid.*

(4) Glose, Rom. 3.



conception de la justice de Dieu. La justice dont l'homme est juste devant Dieu, ce n'est pas celle que Dieu lui communique, quand il transforme l'impie en chrétien, mais celle qu'il impute au croyant.

« L'Écriture donne aux termes de justice et d'injustice un sens tout différent de celui que leur attribuent les philosophes et les juristes. Ceux-ci entendent par ces mots une qualité de l'âme, mais, d'après l'Écriture, la justice dépend plus de l'imputation de Dieu que de l'existence de la chose elle-même » (1).

Toute la construction dogmatique de Luther repose sur ce double principe : En vertu de sa toute-puissance, Dieu peut imputer à l'homme la justice qu'il ne possède pas ; par l'effet de sa miséricorde, il veut imputer au croyant la justice de Christ. La notion de l'imputation est comme le pivot cardinal autour duquel gravite l'ensemble du système.

Luther tenait du nominalisme la notion de l'acceptation divine.

L'évolution de la notion de grâce, qui s'annonce chez Duns Scot (2), se poursuit chez les nominalistes. La grâce infuse qui rend les œuvres méritoires, s'efface de plus en plus derrière la grâce de l'acceptation, par laquelle Dieu leur attribue bénévolement le caractère méritoire et qui devient, en dernière analyse, la seule cause de la vie éternelle.

D'Ailly dit ainsi : « L'homme n'est pas digne de la vie éternelle en vertu de quelque cause créée, il n'en est digne qu'en vertu de la seule acceptation divine. Le don de la vie éternelle ne résulte d'aucune autre cause que de la seule acceptation ».

Il paraît même avoir exprimé une conception de la justice qui pourrait être mise en parallèle avec celle de Luther quand il dit : « Aucune qualité n'est en elle-même (*ex natura rei*)

(1) Schol., Rom. 4.

(2) Voir pp. 90 ss.

la justice, mais elle ne l'est que par la pure acceptation de Dieu ».

Ainsi la grâce qui rend agréable (*gratum faciens*) n'existe plus, elle est remplacée par l'acceptation ; celle-ci est un élément prépondérant de la théologie d'Occam. N'est méritoire devant Dieu, que l'acte que Dieu considère comme tel. « Qu'un acte soit méritoire, dit-il, cela dépend non de la *charitas* qui l'inspire, mais de Dieu qui l'accepte ». « Aucun acte, dit-il, quelle qu'en soit la forme naturelle ou surnaturelle, ne peut obliger Dieu à conférer la vie éternelle, Dieu la donnera par sa pure grâce à qui il la donnera. Ainsi ont parlé les saints Pères en cette matière. Cette thèse est absolument contraire à l'erreur de Pélagé, puisqu'elle suppose que Dieu ne peut être contraint et que l'acceptation toute gratuite de Dieu est nécessaire à tout homme » (1).

La théologie nominaliste a préparé la théorie nouvelle de la justification par l'importance qu'elle donnait à la grâce créée, c'est à dire à la « pieuse miséricorde et à la toute-puissance » de Dieu qui est libre de donner la vie éternelle à qui il veut. La notion de l'acceptation de la personne humaine, indigne en elle-même de la vie éternelle, par le Dieu tout-puissant et miséricordieux a préparé celle de l'imputation au croyant de la justice de Christ.

Mais la différence de ces deux notions est plus frappante encore que leur ressemblance.

D'après les nominalistes, c'est notre personne et nos actes que Dieu accepte. D'après Luther, Dieu nous impute quelque chose qui existe en dehors de nous.

« Alors qu'en nous-mêmes nous ne trouvons aucune justice, mais uniquement le péché, élevons nos regards en haut. En Christ, nous voyons la justice et la sainteté véritables. Il ne s'agit pas, pour être justifié, d'acquérir une justice et une

(1) Cf. H. DENIFLE, O. P., ouvrage cité, I, pp. 569-572.

sainteté semblables aux siennes, mais de reconnaître sincèrement que nous en sommes impuissants. Nous ne pouvons que recevoir la justice qui est en lui.

» Ce n'est pas une justice humaine qui est en Christ, c'est une justice divine. Christ a été juste avant d'accomplir la loi. Avant d'être le parfait modèle des hommes, celui dont toutes les actions sont pour nous des instructions, il a été, depuis l'instant où il a été conçu, en vertu de l'union des deux natures, le Dieu fils de David et l'homme fils de Dieu. Christ seul, en vertu de sa divinité, a été la justice et la vérité qui ne peuvent être jugées par Dieu, car elles sont elles-mêmes infinies. A Dieu soit la louange et la gloire à jamais ! car il nous a donné cette justice et cette vérité en Christ et avec Christ, afin que par lui nous fussions rendus justes, et que nous évitions le jugement.

» Cette justice de Christ qui est au-dessus de tout jugement est celle que Dieu nous impute pour nous sauver. Il ne veut pas nous sauver par notre justice personnelle (*domesticam*), mais par une justice étrangère. Elle ne vient et ne naît pas de notre terre, mais elle vient du ciel. C'est par cette justice extérieure et étrangère que nous sommes justifiés » (1).

« Etre justifié, dit Luther, c'est être réputé juste devant Dieu. Tel est le sens du verbe *δικαιωσθαι* que Paul emploie souvent dans notre épître et qui est traduit en latin par celui de *justum reputari* » (2).

« C'est en ce sens seulement qu'il faut entendre l'expression de l'apôtre : « Ceux qui ont accompli la loi seront justifiés ». Ils seront réputés justes. De même il est écrit : « Au-cun vivant ne sera justifié devant ta face », c'est à dire : il ne sera pas réputé juste » (3).

La justification est donc l'imputation de la justice de Christ.

(1) Glose, Rom. 1.

(2) Glose, Rom. 4.

(3) Schol., Rom. 2.

Mais Dieu n'impute cette justice qu'à l'homme qui croit à l'Évangile : devant Dieu, la foi tient lieu de justice. En ce sens, mais en ce sens seulement, Luther peut dire que la foi *est* la justice nouvelle.

« Vous n'êtes plus sous la loi, dit l'apôtre, vous l'avez accomplie par la foi en Christ dont la justice est vôtre. L'apôtre n'enseigne rien d'autre que de croire que Christ est mort et ressuscité. Cette foi fait vivre même celui qui n'a pas accompli les œuvres de la loi. Sous le régime de la loi, les œuvres étaient nécessaires pour vivre et être sauvé ; sous le régime de l'Évangile, la foi suffit sans les œuvres. L'apôtre compare ainsi ces deux sortes de justice, celle de la loi et celle de la foi ; il attribue à la première les œuvres, à la seconde la seule *crédulité*, sans les œuvres. Christ a été livré pour nos péchés et est ressuscité pour notre justification. Notre justice n'a pas pour base les œuvres de la loi, mais la mort et la résurrection de Christ. Quiconque croit à cette mort et à cette résurrection sera sauvé » (1).

« Sous le régime de l'Évangile, l'injustice consiste dans l'incrédulité, c'est à dire l'absence de la justice de la foi. Le juste est celui qui croit, l'injuste celui qui ne croit pas. Qui ne croit pas n'obéit pas ; qui n'obéit pas est injuste. La désobéissance est l'injustice tout entière, le péché tout entier » (2).

Mais la foi n'est pas une « œuvre » ni même un état intérieur qui par sa vertu propre confère à l'homme le salut. Si nous sommes justifiés, c'est par Christ : « C'est une présomption que de s'imaginer que nous pouvons avoir accès auprès de Dieu sans Christ, par la foi seule, comme s'il suffisait de croire. La foi aurait ainsi une valeur salutaire, à côté de Christ et non par Christ. Christ ne serait plus nécessaire au croyant qui a reçu la grâce de la justification. Aujourd'hui c'est l'opinion de plusieurs, ils transforment les œuvres de la foi en

(1) Glose, Rom. X.

(2) Schol., Rom. V.

œuvres de la loi et de la lettre, comme si par la foi, reçue par le baptême ou la pénitence, ils pouvaient plaire à Dieu par leur justice personnelle.

» Il est nécessaire d'avoir la foi, mais aussi d'avoir le Christ éternel comme médiateur : Celui qui habite dans la demeure du Très-Haut, dit le psalmiste, demeurera sous la protection divine. La demeure, c'est la foi ; le protecteur, c'est Christ. Pour vous qui craignez mon nom, dit l'Eternel (Malachie 4, 2), se lèvera le soleil de la justice, la guérison sera sous ses rayons.

» La protection de Christ est donc indispensable. Ce n'est pas la foi seule, mais c'est Christ qui donne accès auprès de Dieu » (1).

La foi n'est donc pas la justice, elle n'est que la condition qui permet à Dieu d'exercer sa miséricorde en imputant au croyant la justice de Christ.

## II

### LA RÉGÉNÉRATION.

La doctrine de la justification par la grâce, c'est à dire par l'imputation au croyant d'une justice qu'il ne possède pas, n'entraîne-t-elle pas, comme conséquence fatale, la ruine de toute moralité ?

Jadis, saint Paul retrouvait sans cesse devant lui cette objection. Les paroles de Luther ne manquèrent point de provoquer la même critique. Elle se trouve formulée à nouveau par le P. Denifle (2).

Le réformateur ne sacrifie-t-il pas « la justice à la justification » ? Sa doctrine est-elle autre chose que l' « escamotage du péché » ? Quelle place laisse-t-il, dans son système, à « l'œuvre de la sanctification à laquelle tout chrétien est tenu de travailler » ?

(1) Schol., Rom. 5.

(2) Voir pp. 24 ss.



A ces questions, Luther a répondu d'avance dans le commentaire sur l'épître aux Romains.

Autant il met d'énergie à établir que l'homme est justifié par le seul effet de la grâce, autant il en dépense pour montrer que la justification est la condition du développement moral de l'homme. Avant la justification, point de justice; avant la foi, point d'œuvres.

Une fois qu'il est justifié, mais alors seulement, l'homme peut devenir religieusement et moralement bon, ou, pour employer l'expression de Luther, « plaire à Dieu ».

En quoi consiste le changement que la justification entraîne dans les rapports de Dieu et de l'homme? C'est ce qu'il faut examiner tout d'abord.

#### LA RELATION NOUVELLE DE DIEU AVEC L'HOMME.

Il peut sembler, d'après certains passages des scholies, que ce soit uniquement Dieu qui change d'attitude à l'égard de l'homme, ce dernier restant ce qu'il était. Dieu attribuerait à sa personne une dignité nouvelle et à ses actes une valeur spéciale. Cette idée paraît ressortir avec une netteté particulière du passage suivant: « Un laïque peut sans doute accomplir matériellement tous les actes sacerdotaux, célébrer la messe, administrer les sacrements, procéder à la dédicace des autels, des églises, à la consécration des ornements et des divers objets qui servent au culte. Ces actes peuvent évidemment être semblables en tous points à ceux d'un véritable prêtre; ils peuvent même être exécutés avec plus de perfection. Mais puisque celui qui les accomplit n'est pas lui-même consacré, ordonné, sanctifié, ils sont nuls et non avenus. Ces actes sont pure comédie.

» Il en est de même des œuvres justes, bonnes, saintes, accomplies par l'homme qui n'est pas encore justifié. Le laïque qui imite le prêtre ne devient pas prêtre par ce fait; il ne peut le devenir que par l'ordination. De même, l'homme ne devient

pas juste par les œuvres de la loi, mais par la foi en Christ, par laquelle il est justifié et comme ordonné pour être juste et accomplir les œuvres de la justice, comme le prêtre est consacré en vue de remplir sa mission sacerdotale » (1).

Mais ce texte est loin de nous donner toute la pensée de Luther. Nous y trouvons une ingénieuse comparaison, et celle-ci, comme toute comparaison, renferme une part d'inexactitude. L'homme justifié ne devient pas seulement *digne* d'accomplir la justice en vertu d'une déclaration pour ainsi dire forensique, il en devient *capable*, car en même temps qu'il est justifié par la grâce, il est régénéré par la « justice de Dieu ».

#### LA RELATION NOUVELLE DE L'HOMME AVEC DIEU.

Si l'on ne peut séparer en Dieu la grâce de la justice (2), on ne saurait davantage séparer leurs effets : la justification et la régénération. Celle-ci est la création et le développement en notre être d'une justice nouvelle dont le principe est la justice même de Dieu, dont le moyen est l'adhésion à la Parole et dont le terme est la sanctification progressive.

#### *La Justice de Dieu.*

L'homme devient réellement juste en ayant part à la justice de Dieu. Comme saint Paul, Luther entend par cette expression « la justice dont Dieu est juste et par laquelle il nous justifie » (3).

Chez le réformateur comme chez l'apôtre nous trouvons « l'idée d'une justice positive, immanente en Dieu et se manifestant au dehors en justifiant le pécheur » (4).

Un abîme sépare, dans la pensée de Luther, la justice de Dieu et celle de l'homme. Pour faire sentir la hauteur de la

(1) Schol., Rom. 6.

(2) Voir pp. 188 ss.

(3) Schol., Rom. 3.

(4) SABATIER, *l'Apôtre Paul*, 1<sup>re</sup> édit., p. 259.

première, il montre le néant de la seconde. Ce contraste est particulièrement saisissant lorsqu'il oppose leurs manifestations : le jugement que l'homme prononce sur lui-même, et celui que Dieu porte sur lui. « Lorsque l'homme se juge suivant ses propres lumières, d'après sa justice, il se croit juste et bon. Quand Dieu nous juge, selon la justice qui est la sienne, il ne trouve rien de juste, rien de pur en nous. Le jugement de Dieu est d'une pénétration infinie. L'œuvre faite avec le plus de soin paraît grossière à ses yeux, l'acte le plus juste est injuste, le plus sincère est impur, le plus pur est souillé, le plus sain est profane devant lui » (1).

Cette justice de Dieu, l'homme doit « la louer, la glorifier, l'aimer », alors il sera juste. Mais il ne pourra « la louer véritablement qu'en s'accusant lui-même, la glorifier qu'en se condamnant, l'aimer qu'en se détestant.

» Comme le disent les philosophes, c'est uniquement ce qui est informe qui peut prendre forme, ce qui n'existe pas qui peut être créé. Dieu lui-même ne peut remplir que ce qui est vide, construire que là où rien n'est édifié. Il ne peut communiquer sa justice qu'à une âme qui est vide de toute justice » (2).

Faire disparaître en nous toute justice humaine pour pouvoir nous donner celle qu'il possède lui-même, telle est l'œuvre que Dieu opère en nous par sa Parole.

### *La Parole de Dieu.*

La Parole de Dieu est, pour Luther comme pour saint Paul, non seulement une déclaration de Dieu, mais une puissance effective qui entre, par la foi, dans le cœur et la vie du croyant; « elle est la manifestation de la justice de Dieu » et crée en nous la justice nouvelle.

Elle est à la fois une parole révélatrice et une parole créatrice.

(1) Schol., Rom. 3.

(2) Schol., Rom. 3.

Elle nous fait connaître le jugement que Dieu porte sur nous, et par là éveille en nous le sentiment du péché, qui est la source même de la vraie justice.

« Par sa Parole, Dieu se fait connaître à nous et par la connaissance qu'il nous donne de lui-même, il nous révèle ce que nous sommes nous-mêmes. L'homme ne peut en effet comprendre ce qu'il est réellement avant de savoir ce qu'il est devant Dieu. Si la Parole de Dieu ne le condamnait pas, il se croirait toujours juste, sincère et sage, ce qu'il est en effet, mais seulement à ses propres yeux ou devant les hommes. Mais Dieu a révélé ce qu'il pensait de nous, et comment il nous jugeait ».

Le jugement que Dieu porte sur nous doit être, de notre part, objet de foi. « Il faut nous en tenir à la Parole par laquelle Dieu affirme que nous sommes injustes, car il ne peut mentir. Il est nécessaire de nous croire nous-mêmes injustes, menteurs, insensés, quoique notre injustice ne soit pas apparente, car la foi est l'argument des choses qui n'apparaissent point, et pour croire, elle se fonde uniquement sur la Parole de Dieu » (1).

Mais une fois connue, la vérité doit être vécue en nous. Nous ne pourrions croire que Dieu est véridique dans sa Parole sans nous reconnaître en même temps pécheurs. Ainsi nous « justifierons Dieu » et nous nous condamnerons nous-mêmes.

« Justifier Dieu et ses paroles, c'est croire par la foi que ces paroles sont justes et vraies. Mais nous ne pouvons véritablement le croire sans que tout sentiment de justice et de sagesse personnelles disparaisse. Alors nous reconnaissons que nous sommes pécheurs, menteurs et que notre vertu et notre justice ne sont que néant devant Dieu. Nous devenons ainsi en nous-mêmes tels que nous sommes devant Dieu. »

Le moyen de participer à la justice de Dieu, c'est de nous

(1) Schol., Rom. 3.

soumettre à cette justice. « En nous condamnant nous-mêmes, nous proclamons que Dieu est juste et véridique, et en le faisant, nous devenons nous-mêmes justes et véridiques, nous naissons à une vie nouvelle. Nous cessons de nous faire illusion à nous-mêmes ; éclairés par la Parole, nous devenons tels que la Parole nous fait ; les qualités propres à celle-ci, la justice et la vérité, se trouvent dès lors en nous ; nous sommes changés, transformés par la Parole, si bien que ce n'est plus nous qui vivons, c'est elle qui vit en nous.

» Alors nous pouvons louer, glorifier et aimer la justice de Dieu. Celle-ci est glorifiée non parce que je suis injuste, mais parce que je reconnais que je le suis, et qu'ainsi je comprends la justice de Dieu ; elle est glorifiée lorsque je reconnais que devant Dieu je n'ai aucune gloire, mais que je suis couvert d'ignominie. Ainsi cette justice dont il me justifie le glorifie lui seul, le justifie lui seul, c'est à dire le fait reconnaître lui seul comme juste. Il en est de même de la vérité de Dieu. Elle n'est pas glorifiée parce que je mens, mais parce que je reconnais que je suis menteur et que je cesse de l'être, lorsque je saisis la vérité qui vient de Dieu et que je deviens véridique par cette vérité, de sorte que toute glorification propre est exclue. Alors Dieu seul est glorifié en moi, lui qui seul me rend véridique. Il en est de même de toutes les autres perfections de Dieu, de sa force et de mon infirmité, de sa sagesse et de ma folie, de son innocence et de mon péché. Nous dirons donc en conclusion : Dieu ne peut être tenu pour sage, juste, véridique, fort et bon, sans que nous n'accordions et que nous ne confessons que nous sommes injustes, menteurs, insensés, impuissants et mauvais. Il faut que nous soyons humiliés, dépouillés de tout, que nous nous anéantissions nous-mêmes : alors Dieu nous relèvera, nous communiquera ce qui nous manque, nous créera comme à nouveau.

» Disons donc de tout notre cœur : C'est contre toi seul que j'ai péché, pour que tu sois reconnu, avec louange et gloire.



seul juste et seul justifiant ! Disons à Dieu : O que volontiers nous sommes vides, pour être remplis par toi, volontiers faibles, pour que ta force habite en nous, volontiers pécheurs et insensés, pour que tu sois notre sagesse et notre justice ! » (1).

C'est donc « en justifiant Dieu que nous sommes justifiés par lui. A la justification passive par laquelle Dieu est reconnu juste, correspond notre justification active, celle que Dieu opère en nous, en nous faisant participer à sa justice ».

Cette justice que Dieu communique se traduit, dans la personne du régénéré, par l'amour pour Dieu.

« Cet amour (*charitas Dei*) est le sentiment le plus élevé de l'âme humaine. Seul il rend les cœurs purs, enlève l'iniquité, détruit l'amour de la justice propre parce qu'il le remplace. Alors l'homme aime Dieu seul et non les dons de Dieu. Les biens matériels et spirituels ne peuvent l'attirer, les maux ne peuvent l'effrayer. La science enfle, comme la justice, l'ignorance humilie, comme le péché. L'amour au contraire supporte tout avec actions de grâces. L'amour de Dieu est en effet l'amour de Dieu seul.

» Rien de visible, de sensible en nous et hors de nous, n'excite plus notre confiance ni notre crainte. Celui qui aime ainsi est ravi au-dessus de toutes choses, en Dieu qu'on ne peut ni voir ni sentir, ni comprendre ; il est emporté dans les « ténèbres intérieures », il ne veut plus connaître ce qu'il aime, il ne connaît que ce qu'il n'aime pas, il est désabusé de toute connaissance et de toute expérience et désire uniquement ce qu'il ne connaît pas encore, disant : Je souffre d'aimer, c'est à dire : ce que je possède ne me suffit pas, j'aspire à ce que je n'ai pas. Le don suprême de l'amour est à la fois la plus grande jouissance et la plus grande souffrance ; chez quelques-uns, ce besoin d'aimer est satisfait par l'extase. »

La pensée de Luther côtoie ici le mysticisme, mais sans y

(1) Schol., Rom. 3.

tomber. Elle s'en écarte nettement sur un point capital : tandis que les mystiques faisaient de l'amour pour Dieu, culminant dans l'extase, le degré suprême, mais aussi le terme final du développement de l'homme, Luther considère l'amour pour Dieu comme une force religieuse venant de Dieu et tendant à lui, mais entrant dans le cœur et la vie du croyant pour y devenir le principe fécond de la sanctification progressive. Luther lui-même avait conscience de ne pas être mystique sur ce point. Il écrivait en effet :

« Quand l'apôtre affirme que c'est par Jésus-Christ que nous avons accès auprès de Dieu, il nous permet de prendre en défaut ceux qui, suivant la théologie mystique, s'efforcent de parvenir aux « ténèbres intérieures ». Oubliant la voix de Dieu qui s'adresse à nous par Christ et qui nous parle par les scènes de la Passion, ils veulent percevoir par la contemplation la Parole incréée, alors qu'ils ne sont pas d'abord justifiés et purifiés par la Parole incarnée, perceptible par la foi. La Parole incarnée et la pureté du cœur sont nécessaires en premier lieu. Une fois que l'homme les possède, mais alors seulement, il peut être ravi, par la Parole incarnée, dans la Parole incréée. Mais qui est assez pur pour oser aspirer à cela ? Notre tâche est tout autre que de nous efforcer de parvenir, dès ici-bas, au ravissement céleste » (1).

Dans notre vie présente, il s'agit en effet, d'après Luther, d'entreprendre la lutte contre le péché.

### *La Sanctification.*

Le croyant, justifié et régénéré par Dieu, possède l'amour pour Dieu. Mais son être tout entier n'est pas transformé en un seul instant. La vie tout entière ne suffit pas à mener à bien la tâche nouvelle qui lui est assignée.

« Si nous nous examinons nous-mêmes, nous trouverons en

(1) Schol., Rom. 5.

nous un élément de notre nature charnelle qui nous dispose au mal et nous retient loin de Dieu... L'âme est encore attachée à la chair, jusqu'à ce qu'elle en soit détachée par la grâce, à l'heure de la mort. Jusque-là, il faut sans cesse prier et lutter pour vaincre le vieil homme.

» Le péché qui demeure, c'est la convoitise mauvaise qui est en nous. Il faut reconnaître devant Dieu que nous restons pécheurs, mais en même temps haïr notre péché et demander à Dieu qu'il nous en délivre. D'où il résulte que si nous disons que nous n'avons point de péché, nous nous séduisons nous-mêmes. C'est une erreur de croire que ce mal puisse être guéri par des œuvres, alors que l'expérience atteste que, quelles que soient nos bonnes œuvres, cette convoitise demeure en nous et nous attire au mal...

» Ainsi en nous-mêmes, nous restons pécheurs, et nous ne sommes justes que par la foi. Nous croyons en effet en Dieu qui promet de nous délivrer pourvu que nous persévérions dans nos efforts, afin que le péché ne règne pas en nous, et que nous soutenions ses assauts jusqu'à ce que Dieu nous en délivre, selon sa promesse... Le malade est-il guéri? Il est à la fois malade et sain : malade réellement, sain en vertu de la promesse du médecin en qui il a confiance et qui est certain de le guérir. De même l'homme, pécheur en fait, est sain en espérance. Se sachant injuste, il demande sans cesse à Dieu plus de justice.

» Vouloir être juste, c'est toute la justice qui peut être possédée en cette vie » (1).

Cet état du régénéré qui aspire à la justice était celui que l'apôtre Paul constatait en lui-même quand il disait : « Je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas. » « Même le plus saint des apôtres, écrit Luther (2), faisait le mal : il convoitait selon la chair. Il voulait, par l'esprit animé par l'amour, faire le bien, c'est à dire ne pas convoiter.

(1) Schol., Rom. 3.

(2) Glose, Rom. 7.

Le mal qu'il faisait, il le haïssait ; il faisait le mal, non parce qu'il agissait mal, mais parce que la convoitise surgissait en lui, malgré l'esprit qui la haïssait. Ainsi il était en même temps pécheur et juste : il faisait le mal, et il haïssait ce qu'il faisait. »

« Il est consolant de voir un si grand apôtre en proie à ces misères qui nous oppressent nous aussi, lorsque nous désirons obéir à Dieu » (1).

De tout cela résulte, Luther le constate, une nouvelle conception de l'état du régénéré. « La trompeuse métaphysique d'Aristote et la philosophie traditionnelle n'ont-elles pas induit en erreur nos théologiens ? Si le péché était aboli par le baptême ou la pénitence, il serait absurde de dire avec l'apôtre : « Parce que le péché habite en moi. » Cette parole gêne nos docteurs, aussi ont-ils supposé que l'apôtre parlait au nom d'un homme charnel. Ils proclament en effet qu'il n'avait aucun péché, malgré les affirmations contraires de l'apôtre lui-même. Cette sotte opinion a engendré l'erreur de croire que le baptême et la pénitence opéraient la destruction du péché. Aussi aujourd'hui, les pénitents se croient-ils sans péché et paraissent-ils sûrs d'avoir acquis la justice. Ils ignorent que le péché habite en eux, alors même qu'ils n'en ont pas conscience, et qu'ils sont tenus de lutter contre cette puissance mauvaise, de toutes leurs forces.

» Le péché subsiste dans l'homme justifié et régénéré. Il est l'ennemi qu'il faut combattre. Qui n'engage pas la lutte est déjà, de ce fait, digne de châtement. En effet, ce n'est pas au repos que Dieu nous appelle, mais à l'action, au combat contre nos passions... Que celui qui vient se confesser ne pense pas déposer le fardeau afin de vivre dans la mollesse ; qu'il sache bien au contraire que s'il dépose le fardeau, c'est pour se consacrer au service de Dieu, lutter pour Dieu contre le diable, combattre ses vices et résister à la convoitise ».

(1) Schol., Rom. 7.

## III

## LE SALUT

C'est dans la conception du salut que nous voyons apparaître clairement la connexion des idées maîtresses de Luther : celle de la justification et celle de la régénération. Le régénéré est justifié, et le justifié est régénéré. Il est impossible de ramener l'une de ces idées à l'autre, de considérer la justification comme une étape de la régénération, ou de faire de celle-ci une simple conséquence de la justification. Luther développe ces deux idées d'une façon parallèle, parce qu'elles se déterminent et se complètent mutuellement. Elles forment la double face d'une seule et même théorie.

Nous les retrouvons combinées dans la doctrine du salut. Si la grâce de l'imputation est la source première, la cause unique du salut de l'homme, la sanctification progressive en est la condition indispensable. Or le régénéré possède en lui-même, dans l'amour pour Dieu, la force de travailler à son salut, et Luther fait d'énergiques appels à la responsabilité individuelle.

« Dans le cœur du régénéré, la convoitise demeure. Ce simple fait est un argument irréfutable contre ceux qui prétendent que le salut leur est dû. Ce penchant au mal est un vrai péché ; nos passions sont, elles aussi, de vrais péchés.

» Mais, par l'effet de la miséricorde de Dieu, ces péchés ne sont pas imputés à ceux qui invoquent Dieu et gémissent pour en être délivrés. Quels que soient les efforts que nous faisons pour parvenir à la justice, nous serions condamnés si Dieu n'étaient pas assez miséricordieux pour nous accorder la rémission. Mais il met une condition à son pardon : pour l'obtenir, nous devons attaquer énergiquement nos vices et chercher de toutes nos forces à devenir justes.

» Le régénéré n'est pas entièrement juste, c'est pourquoi



il a besoin du pardon ; il veut le devenir, c'est pourquoi il l'obtient toujours à nouveau » (1).

Cette analyse révèle le progrès dogmatique accompli depuis le cours sur les psaumes. La pensée de Luther ramène à l'unité les deux termes du problème qu'elle agitait depuis longtemps, et trouve dans le paulinisme sa forme définitive (2).

(1) Schol., Rom. 7.

(2) Tel est le point culminant atteint avant 1517 par la pensée de Luther. Dans les cours sur les épîtres aux Galates, à Tite et aux Hébreux, elle se maintient au même niveau. Nous y trouvons les mêmes idées reprises et exposées sous une forme parfois un peu différente, mais ces nouveaux développements n'ajoutent rien d'essentiel aux résultats déjà obtenus. Nous pouvons donc nous dispenser d'en donner ici une analyse détaillée. Relevons seulement les points suivants : 1° En expliquant les Galates, Luther était amené à marquer, plus nettement encore que dans les Romains, les antithèses de la loi et de l'Évangile, de la justice des œuvres et de celle de la foi.

« La loi et l'Évangile, dit Luther, ont un rôle différent. La loi prescrit ce qu'il faut faire ou éviter, elle atteste que nous avons commis le mal, négligé de faire le bien, et par là, elle nous donne connaissance de notre péché. L'Évangile annonce la rémission du péché et l'accomplissement de la loi par Christ. Ainsi la loi dit : Paie ta dette ; l'Évangile : Tes péchés te seront remis. La prédication de la rémission des péchés et de la justification par la grâce, tel est l'Évangile ». « La foi ne procède pas de la justice, mais la justice provient de la foi. L'homme ne croit point parce qu'il est juste, mais il est juste parce qu'il croit ».

Dans l'épître aux Hébreux qu'il attribue à saint Paul, Luther retrouve les idées pauliniennes. « Dans cette épître, écrit-il, saint Paul oppose la grâce de Dieu à l'orgueil de la justice humaine. Il établit que, sans Christ, ni la loi, ni la prêtrise, ni la prophétie, ni même le ministère des anges n'auraient eu aucune valeur salutaire. Toutes ces institutions ont été établies en vue de Christ qui devait venir. D'après l'apôtre, c'est Christ seul qui doit être prêché.

» Christ, le grand-prêtre de la nouvelle alliance, est le seul espoir du croyant. Par nous-mêmes nous ne sommes pas dignes de subsister devant Dieu... Nous sommes comme rien à ses yeux, nous ne possédons rien. Loin de pouvoir nous parer d'un titre, nous enorgueillir de quoi que ce soit, nous ne pouvons que nous accuser, nous couvrir d'ignominie, nous dépouiller de tout, nous annihiler devant lui.

» Nous ne pouvons effacer le péché que nous avons commis, nous ne pouvons éviter en aucune mesure la colère future...

» Mais à ceux qui sont pleins d'épouvante à la perspective de ce jugement terrible, il reste un seul refuge, un seul asile, qui est Christ, notre grand-prêtre, qui nous préserve et nous sauve de la condamnation. L'apôtre nous présente en Christ non pas celui qui tirera vengeance de nos péchés et nous jugera, mais

celui qui détruira le péché, créera la justice et le salut, celui qui rassure les consciences atterrées. Il n'est pas présent au milieu de nous, mais il est auprès de Dieu, où il intercède pour nous.

» Il intercède pour ceux qui ont recours à lui. Il ne suffit pas que le chrétien sache que Christ est établi grand-prêtre pour les hommes, s'il ne croit pas avoir besoin de son intercession. Les démons et les impies le savent, ils ne recourent pas à lui, par la foi. C'est la foi seule que Christ entend et qu'il exauce... Elle se fonde sur la parole miséricordieuse de celui qui a dit : Venez à moi vous tous qui êtes fatigués et chargés, et je vous soulagerai. »

---

## CHAPITRE III

### LUTHER ET LES HUMANISTES

---

L'originalité de la pensée de Luther apparaît nettement si l'on rapproche des commentaires que nous venons d'analyser ceux de Lefèvre d'Étaples et d'Érasme. Le premier avait publié en 1512 un commentaire sur les épîtres de saint Paul (1) : le second avait fait paraître une édition critique du Nouveau Testament tout entier (2). Elle renfermait une nouvelle recension du texte grec, une traduction latine qui différait notablement de la Vulgate, et des notices ou *Annotationes*. Dans ces remarques, l'auteur traitait les questions philologiques, historiques et théologiques soulevées par l'étude minutieuse des textes. Il unissait la plus vaste érudition à l'esprit critique le plus avisé et savait résoudre les problèmes parce qu'il savait les poser.

Luther connaît ces ouvrages et les cite à plusieurs reprises. Ceci constaté, une question nouvelle se pose tout naturellement, celle des rapports de Luther et de ses devanciers. Faut-il voir en ces derniers des précurseurs de Luther ? Que leur doit le réformateur saxon ? En quelle mesure leur est-il supérieur ?

#### I

En fait de critique et d'histoire, Luther est, dans une mesure très inégale, disciple des humanistes. Lefèvre et Érasme avaient mis à l'ordre du jour les questions de texte. Luther

(1) *Epistolae divi Pauli apostoli cum commentariis J. Fabri Stapulensis* (Étienne), 1512.

(2) *Novum instrumentum omne diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum et emendatum* (Froben), février 1516.

s'en désintéresse absolument. Si, par endroits, il cite les traductions proposées par les commentateurs modernes, c'est pour déclarer que la Vulgate reproduit tout aussi fidèlement la pensée de saint Paul. Cependant, nous le voyons parfois essayer de traduire en langue vulgaire le texte de l'apôtre. Il fait remarquer par exemple que la formule : *γνωεὶν εἰς τὸ σωθῆναι* (Rom. 12, 3) est intraduisible en latin, mais peut être rendue assez exactement en allemand : *Wissen in rechter Weise*. Alors que, suivant l'usage, il professait ses cours en latin, avait-il le pressentiment que la langue maternelle seule pouvait traduire la Parole de Dieu ?

Il lui suffit de comprendre ce que saint Paul a voulu dire, peu lui importe comment il s'est exprimé.

Si les questions de texte le laissent au fond indifférent, il n'en est pas de même des problèmes d'ordre historique que soulèvent les épîtres de saint Paul. Il cherche à les résoudre en tenant compte des travaux de ses prédécesseurs. Sous ce rapport, Luther dépend étroitement des humanistes. Voici quelques passages qui montrent l'intérêt qu'il portait à ces questions.

En commentant Rom. 15, 24-30, il écrit : « Paul savait qu'il serait en butte à la persécution que raconte le livre des Actes. D'où il suit que l'épître a été écrite trente ans après la Passion du Seigneur, car la persécution que l'apôtre prévoyait éclata sous le règne de Néron. Paul y a-t-il échappé ? Est-il allé jusqu'en Espagne ? Lefèvre d'Etaples l'admet et il s'appuie sur le témoignage d'un écrit apocryphe. Il me semble au contraire que si Paul avait survécu, nous en aurions des preuves plus convaincantes » (1).

« L'apôtre a composé l'épître à Corinthe, avant d'aller à Rome, où il ne connaissait personne. Quels sont donc ceux qu'il fait saluer et dont il énumère les noms au chapitre 16 ?

(1) Schol., Rom. 15.

Mon opinion est qu'il s'agit de Grecs et de Corinthiens que l'apôtre présente et recommande aux Romains » (1).

Luther comprend aussi bien qu'Erasme et même mieux que lui, que le siècle apostolique n'a pas été une époque sans nuages ni sans orages. Il voit dans l'apôtre des Gentils un homme de pensée et d'action qui a fait triompher son évangile au prix de lutttes et de combats. Il reconnaît en lui, à la lumière de ses épîtres, le « prédicateur de Jésus-Christ, le défenseur de la grâce de Dieu, l'apôtre par excellence, le héros qui jamais ne céda devant les faux apôtres judaïsants, lesquels faisaient de l'observation des prescriptions légales une condition de salut, et osa même résister en face à saint Pierre » (2).

Luther fait ainsi revivre la personnalité de l'apôtre en même temps qu'il adopte les conceptions essentielles du théologien.

## II

Sur ces deux points, il n'a pas eu de précurseur. Dans ses commentaires la méthode, les idées, l'esprit, tout est nouveau.

Tandis que Lefèvre s'efforçait, comme tous ses devanciers, « d'arriver à l'intelligence de l'Esprit qui produit la concorde et non les discussions » (3), Luther renonce définitivement à la méthode allégorique qui permettait de concilier le paulinisme et le catholicisme et, par là même, se départit de l'esprit irénique qui animait le théologien français. C'est aux paroles mêmes de saint Paul qu'il veut rendre toute leur portée, c'est la pensée paulinienne qu'il veut dégager et faire ressortir du texte. Il ne la commente pas, mais se borne à l'exposer fidèlement.

Il transforme ainsi l'exégèse en la rendant littérale. Ainsi comprise, elle devient moins érudite, mais plus utile. Elle est entre ses mains, l'outil indispensable de la véritable théologie ;

(1) Glose, Rom. 16.

(2) Glose, Rom. 14. — Cf. Schol., Gal. 1.

(3) Commentaire sur Gal. 2. 11.



elle lui permet, non de travestir, mais de traduire la pensée de saint Paul et de pénétrer au cœur même de la doctrine paulinienne (1).

Telle méthode, tels résultats.

Dans le commentaire de 1512, Lefèvre expliquait la parole de saint Paul : le juste vivra par la foi, comme on l'expliquait avant lui dans l'Eglise depuis Augustin (2).

Il enseignait le principe de la justification par la foi, mais non par la foi seule, et cherchait à concilier Paul et Jacques. La foi est insuffisante si les œuvres ne s'y ajoutent point et celles-ci ne sauraient justifier davantage sans la foi. Le croyant ne doit donc se fier ni à sa foi, ni à ses œuvres, mais à Dieu qui crée en lui et la foi et les œuvres. C'était au fond le principe catholique (augustinien et thomiste), et non le principe évangélique (paulinien et luthérien). Pas plus qu'Augustin, Lefèvre ne distinguait la justice religieuse et la justice morale, la justification et la sanctification. Il était plus loin du paulinisme que saint Bernard, Staupitz et Luther lui-même en 1512.

La pensée théologique d'Erasme est aussi nette que celle de Lefèvre est confuse. Mais l'humaniste de Rotterdam, loin d'adopter et de défendre la doctrine paulinienne, la rejette et la combat sur des points de première importance. Il considère comme une hypothèse discutable la théorie du mal radical, du péché originel. Il maintient avec énergie la liberté de la volonté humaine et affirme qu'en vertu de cette faculté, l'homme est capable d'accomplir la loi (3). Celle-ci conserve donc toute sa valeur dans l'alliance nouvelle. Christ n'est pas

(1) Luther se rappellera que ce fut en expliquant l'épître aux Romains qu'il renonça à la méthode allégorique. « In allegoriis, cum essem monachus, fui artifex. Omnia allegorisabam... Post, per epistolam ad Romanos, veni ad cognitionem aliquam Christi. Ibi videbam allegorias non esse quid Christus significaret, sed quid esset ». (*Collecta ex colloquiis* de Veit Dietrich, 135).

(2) Voir pp. 84 ss.

(3) *Annotationes* sur Rom. 5 et 9.

venu l'abroger, mais la spiritualiser. Si l'apôtre proclame que la loi est impuissante à justifier l'homme, ces paroles ne sauraient s'appliquer qu'aux prescriptions rituelles. L'Écriture fait voir, en Christ, le parfait modèle de la vertu. L'homme, naturellement libre, peut et doit imiter ce modèle. Un exemple à suivre, et rien que cela, voilà ce qu'Erasme cherche en Celui que Luther invoque comme son Sauveur.

Le professeur de Wittenberg se rend déjà parfaitement compte de la tendance pélagienne d'Erasme. S'il admire la science de l'humaniste, il constate les déficits du théologien et les relève dans les lettres qu'il adresse à ses amis Spalatin et Lange (1). « Je crains, écrit-il à ce dernier, qu'Erasme n'enseigne pas suffisamment Christ et la grâce de Dieu. Il est en ces choses plus ignorant que Lefèvre d'Étaples ; l'humain l'emporte en lui sur le divin... Ce sont deux conceptions tout opposées que d'accorder quelque chose à la liberté de l'homme ou de ne rien connaître que la grâce ».

La manière dont Luther parle d'Erasme et de Lefèvre et les compare l'un à l'autre montre bien qu'il est en possession d'un critère infaillible pour apprécier la valeur de leur théologie. Ce critère, c'est le paulinisme tel qu'il le comprend lui-même et sait déjà l'exprimer. Il le trouve absolument dénaturé par Erasme, affaibli par Lefèvre (2 ; aussi n'hésite-t-il pas à se séparer de ses devanciers sur les points essentiels. Il se croit plus paulinien qu'eux, et il a raison. Lui seul, il affirme avec saint Paul que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi ; lui seul, il « n'accorde rien à la liberté de l'homme

(1) Il écrit à Spalatin : « Ce que je reproche à Erasme, c'est en premier lieu d'interpréter la justice des œuvres, ou de la loi, ou la justice propre dont parle l'apôtre, comme s'il s'agissait de prescriptions cérémonielles et purement symboliques. C'est en second lieu de soutenir que l'apôtre ne parle pas du péché originel au chapitre 5 des Romains » (19 octobre 1516, *Enders*, I, n° 25, pp. 62-65. — La lettre à Lange, du 1<sup>er</sup> mars 1517, porte le n° 34, pp. 87-89).

(2) « Il n'a pas compris tout le sens théologique de l'épître aux Romains », dit Luther. (Schol., Rom. 5).

et ne connaît que la grâce » ; lui seul, il fait revivre, dans l'esprit d'une nouvelle époque, la pensée paulinienne.

Nous sommes, au xvi<sup>e</sup> siècle, à l'époque des grandes découvertes ; celle du paulinisme authentique peut être rangée dans ce nombre. Elle n'était possible qu'à celui qui avait revécu en quelque sorte, dans sa conscience religieuse, la vie intérieure de l'apôtre. C'est à Luther, et à Luther seul, que nous devons la restauration de la théologie de saint Paul parce que c'est à lui aussi, à ses angoisses et à son désespoir, que nous sommes redevables de l'affranchissement de notre pensée et de l'émancipation de notre conscience.

Déjà, en commentant l'épître aux Romains, Luther parle en réformateur. Ce n'est pas sans raison qu'il étudie uniquement les épîtres de saint Paul, à l'Université de Wittenberg, de 1515 à 1518. Il applique le programme qu'il s'était imposé en prenant la résolution de faire sortir de l'oubli la théologie paulinienne. La tâche à laquelle il se sent appelé, il nous l'indique lui-même quand il dit : « Je crois devoir servir le Seigneur en combattant la philosophie et en amenant les âmes à la connaissance de l'Écriture. Si un autre que moi entreprenait cette œuvre, il craindrait de se tromper et risquerait de n'être point eru.

» Quant à moi, qui ai poursuivi ces études depuis de longues années, j'ai vu ce qu'elles valaient, je suis intimement persuadé qu'elles sont vaines et mènent à la perdition. J'en ai fait l'expérience par moi-même. Il est temps de changer de méthode et d'apprendre à connaître Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié » (1).

Aussi les cours sur les épîtres de saint Paul, professés par Luther à partir de 1515, forment-ils les premiers actes de la Réformation. Celle-ci commence le jour où Luther prend conscience de sa mission, où il devient le réformateur. Le chan-

(1) Schol., Rom. 12.

gement décisif paraît s'être accompli dans sa pensée et dans sa vie à la fin de l'année 1515. C'est donc à cette date, c'est à dire deux ans avant le 31 octobre 1517, qu'il faut placer le début de la Réformation.

---

## DEUXIÈME PARTIE

### LES PREMIÈRES APPLICATIONS DU PRINCIPE NOUVEAU

---

« Je crois<sup>1</sup> devoir servir le Seigneur... » écrit Luther. De cette certitude résulte la Réformation. Durant toute sa vie, Luther ne se donnera pas d'autre mot d'ordre. Il s'est assimilé, avec la doctrine paulinienne, quelque chose de l'esprit du grand apôtre ; il a reçu de lui l'inspiration qui fait le héros, le rend capable de triompher de tous les obstacles et l'élève à la hauteur de toutes les tâches.

Dans la pensée de Luther, il n'y a pas plus de flottement qu'il n'y a, dans son caractère, d'indécision ou d'hésitation. Il aperçoit, dès maintenant, le but avec une entière netteté, et ce but il le poursuivra toute sa vie avec cette audace réfléchie, cette ardeur disciplinée qui fait sa force. Il voudra toujours et veut déjà faire part à d'autres âmes de sa récente découverte, leur communiquer le secret de sa consolation et de son espérance, les faire ressusciter, comme lui, à la vraie vie. Il a conscience qu'il se doit à ses frères et rien ne l'empêchera d'accomplir ce qu'il considère déjà comme son devoir, l'objet de la vocation spéciale à laquelle il se sent appelé.

Hardiment et résolument, Luther s'engage dans la lutte. Ses divers écrits de 1516 et de 1517, qui en sont les actes, en marquent aussi les phases successives. Nous suivrons Luther dans cette voie nouvelle jusqu'au jour où, après avoir été le réformateur de la théologie et de la piété, il deviendra le réformateur de l'Eglise.

---



## CHAPITRE PREMIER

### LUTHER RÉFORMATEUR DE LA THÉOLOGIE

---

C'est à la réformation de la théologie que Luther se croit spécialement destiné. Aussitôt il se met à l'œuvre. Il s'agit, dans sa pensée, de faire triompher le paulinisme dans l'enceinte des Universités, à commencer par celle de Wittenberg. Mais là, comme partout ailleurs, la théologie nouvelle ne pouvait s'introduire sans provoquer un violent conflit. Elle ne pouvait s'installer que sur les ruines de la scolastique. Luther savait qu'il allait déclencher une révolution et il le voulait. Il se proposait d'abattre la « philosophie » pour faire triompher la théologie scripturaire.

Dans le cours sur les Romains, nous avons déjà pu relever des attaques dirigées contre la scolastique. Sur certaines questions, celles du péché originel et de la convoitise, Luther prenait pour ainsi dire contact avec l'ennemi et l'attaquait de front. Ses leçons étaient commentées, discutées ; il avait des disciples et des adversaires. Il veut maintenant prendre nettement position et faire porter le débat sur la question de principe : Oui ou non, l'homme est-il capable d'accomplir en quelque mesure ce que commande la loi ? Les scolastiques l'affirmaient et s'appuyaient sur Aristote. Luther le niait et donnait un sens absolu aux paroles de saint Paul. Mais il était seul à les comprendre ainsi. Dès lors, l'interprétation qu'il en donnait n'était-elle pas sujette à caution ? Luther lui-même ne devenait-il pas suspect d'hérésie ? Ne pouvait-on pas l'accuser de fomenter des opinions dangereuses ?

Pour répondre à ces attaques et fermer la bouche aux

adversaires, il devait légitimer sa thèse et invoquer en sa faveur un témoignage d'une autorité indiscutable : celui d'Augustin.

## I

Dans la lutte qui va s'ouvrir, Luther trouve en Augustin l'allié dont il a besoin.

Nous connaissons le crédit dont ce Père de l'Eglise jouissait, dès l'origine, auprès de Luther. Mais avant 1515, le futur réformateur n'avait encore lu que ses ouvrages mystiques et les *Enarrationes in psalmos*. En même temps qu'il explique l'épître aux Romains, il prend connaissance des écrits antipélagiens d'Augustin, et dès lors l'augustinisme lui apparaît sous une face toute nouvelle. Dans son commentaire, presque à toutes les feuilles, il renvoie aux explications d'Augustin dans lesquelles il trouve la confirmation de sa propre interprétation (1). Sur plus d'un point, — le P. Denifle nous paraît l'avoir démontré, — Augustin n'est pas aussi paulinien que Luther le croit (2). Mais s'il se trompe en pensant retrouver l'idée paulinienne de la justification dans le *De Spiritu et litera*, il reconnaît avec raison qu'Augustin seul reproduit exactement la pensée de saint Paul, lorsqu'il affirme que l'homme est absolument impuissant à se rendre juste et que la grâce divine peut seule le régénérer.

De 1515 à 1516, Luther va de découverte en découverte ; après celle du véritable paulinisme, c'est celle de l'augusti-

(1) Les ouvrages qu'il cite dans ses commentaires sont les mêmes que ceux qu'il énumère dans la lettre à Spalatin du 19 octobre 1516. Il dit à propos d'Erasmus : « Qui si legerit Augustinum in eis libris quos contra Pelagianos scripsit, præsertim de spiritu et litera, item de peccatorum meritis et remissione, item contra duas epistolas Pelagianorum, item contra Julianum..., erit forte ut non tantum recte Apostolum intelligat, sed majore etiam opinione dignum arbitraturus sit Augustinum quam hucusque credidit. » *Enders*, I, p. 53.

(2) Cette constatation ne peut que confirmer d'autre part ce que Luther nous dit lui-même : Il avait compris la pensée de saint Paul avant de lire le *De Spiritu et litera*.

nisme authentique. Dès lors, il peut poser ce dilemme : ou bien il se trompe en interprétant comme il le fait les épîtres de saint Paul, et dans ce cas Augustin se trompe avec lui ; ou bien c'est toute la théorie scolastique de la justification qu'il faut résolument combattre et rejeter. Luther a donc la certitude de rester catholique, et plus catholique que jamais, en prenant l'offensive contre la « philosophie ». Il sait qu'il a pour lui Augustin et avec celui-ci toute l'ancienne Eglise, représentée par « les Pères les plus éminents, Cyprien, Grégoire de Nazianze, Irénée, Hilaire, Innocent, Ambroise » (1).

Sûr de lui-même, se sachant le défenseur de la vérité scripturaire méconnue, il oppose saint Paul à Aristote, Augustin à Erasme et aux scolastiques.

## II

Telle est l'importance historique de la discussion qui s'engagea, le 25 septembre 1516, devant la Faculté de Wittenberg. Bartholomé Bernhardi de Feldkirchen soutenait, pour obtenir le grade de *sententiarius*, des thèses rédigées par lui, mais inspirées par Luther (2).

Le candidat avait résumé en un certain nombre de propositions les idées du maître sur la « question des forces et de la volonté de l'homme sans la grâce ».

« L'homme peut-il, par ses forces naturelles, accomplir les commandements de Dieu dont il est l'image ? Peut-il faire ou penser quelque bien, coopérer à la grâce et se prévaloir d'un mérite ? » Toutes les propositions tendent à établir l'impuissance absolue de l'homme naturel. Nous pouvons nous dispenser d'en donner une analyse, car elles ne sont que l'expression, en raccourci, des idées émises par Luther dans son cours sur l'épître aux Romains (3).

(1) Lettre à Spalatin, 19 octobre 1516.

(2) *Weimar*, I, pp. 145 ss.

(3) On trouvera cette analyse dans l'ouvrage de F. Kuhn, I, pp. 144 ss.

Il en est autrement des thèses que Franz Günther de Nordhausen présenta, une année plus tard, le 4 septembre 1517, pour obtenir le grade de bachelier biblique (1). Leur portée s'étend beaucoup plus loin ; la doctrine scolastique tout entière est rejetée et remplacée.

Les docteurs raisonnaient ainsi : L'homme peut aimer quelque chose par dessus tout, il peut donc aimer Dieu de la même manière. Günther riposte : L'homme peut aimer la créature, car sa volonté est asservie au mal, elle peut se conformer à un ordre erroné de la raison, il lui est donc impossible d'aimer Dieu seul.

L'homme ne peut l'aimer que d'un amour imparfait, comme le bien suprême pour lui (*actus concupiscentiae erga Deum*), il ne peut l'aimer comme le bien suprême en soi (*actus amicitiae*). L'amour désintéressé pour Dieu est le résultat de la conversion parfaite qui est elle-même postérieure, logiquement et temporellement, au don de la grâce (th. 27).

Si ce n'est pas l'effort humain qui précède et mérite (*ex congruo*) la grâce, c'est celle-ci qui prévient et produit en l'homme toute bonne disposition intérieure. Le don de la grâce vient de Dieu seul, c'est aussi Dieu qui prépare et dispose l'homme à le recevoir. « La meilleure et l'infaillible préparation et l'unique disposition à recevoir la grâce, c'est l'élection et la prédestination éternelle de Dieu » (th. 29).

Mais ceci admis, tout le système de la scolastique s'écroule. Ce n'est pas seulement le nominalisme qui est attaqué dans les thèses de Günther, c'est la scolastique tout entière, et la psychologie sur laquelle elle repose, celle d'Aristote. « Presque toute l'éthique d'Aristote est le pire adversaire de la grâce... C'est une erreur que de dire : Sans Aristote, on ne devient pas théologien. Au contraire, on ne devient théologien que sans Aristote » (thèses 41-44).

C'était là une révolution. Depuis longtemps Luther avait

(1) *Weimar*, I, pp. 224 ss.

changé de maître ; dès 1509, il avait opposé l'autorité d'Augustin à celle d'Aristote dans les questions d'ordre philosophique. En 1517, il brise le sceptre d'Aristote dans la théologie. Que peut faire l'homme naturel pour mériter la grâce ? Rien, car il est impuissant à faire le bien. Quelle est la source d'où procède tout bon mouvement en l'homme ? La grâce prévenante de Dieu. Ce n'est pas l'homme qui fait le premier pas vers Dieu, c'est Dieu qui brise tout d'abord la volonté mauvaise de l'homme et le subjugue pour agir en lui.

### III

Indiquons brièvement l'importance de ces thèses au point de vue dogmatique.

Elles forment pour ainsi dire la position avancée occupée par Luther en face de la scolastique. Il a conquis cette position en adoptant la doctrine augustinienne de la grâce avec toutes ses conséquences dans le sens de la prédestination.

L'homme est impuissant à se préparer à la grâce, le don de celle-ci ne dépend que de la volonté souveraine de Dieu. Il la communique ou la refuse à qui il veut.

Nous constatons ici un nouveau progrès. Dans le cours sur les Romains, Luther avait encore admis l'existence de la *synteresis*, et lui avait accordé la valeur d'une force réelle. Elle expliquait la vertu de certains païens. Le mot et la chose ont disparu dans les thèses de 1517. « De la part de l'homme, il n'y a que disposition hostile et rébellion à l'égard de la grâce » (th. 30). La prédestination et l'élection prennent, dans la pensée de Luther, la place qu'occupent les forces naturelles de l'homme dans la conception scolastique. L'augustinisme strict balaye, dans la théologie du réformateur, tout reste de pélagianisme.

Si Luther se sert de la doctrine d'Augustin comme d'un rempart derrière lequel il abrite sa pensée personnelle, l'idée de la prédestination ne devient pas la clef de voûte de son



système. Ce n'est qu'occasionnellement qu'il en vient comme saint Paul, à parler de l'élection et de la prédestination. Dans l'ensemble de sa pensée, l'action de Dieu est intimement liée à la foi et à l'incrédulité de l'homme. Si certaines expressions des thèses de 1517 font songer à Augustin plutôt qu'à saint Paul, ce fait s'explique si l'on songe que, dans le conflit où Luther se trouvait engagé avec la scolastique, il se servait de toutes les armes de bon aloi qu'il pouvait employer, et la doctrine augustinienne de la prédestination était une de celles-là.

Cependant, dans ces thèses mêmes, la prédestination n'occupe qu'une place restreinte (thèses 29-32). Après avoir relevé le caractère absolu de l'action divine, Luther montre ce que la grâce, une fois reçue, devient dans l'homme ; elle « ne reste pas inactive ; elle est au contraire un esprit vivant, mobile et agissant... et Dieu lui-même ne pourrait faire qu'il y ait en l'homme *acte d'amitié* sans que la grâce ne soit présente » (th. 55).

Le don de la grâce coïncide donc toujours, en fait, avec la régénération morale. En d'autres termes, la grâce devient en l'homme le principe de la vie nouvelle.

Ce n'est qu'animé par la grâce que l'homme peut accomplir la loi. La première devient la *charitas* qui remplace en lui la volonté naturelle et le rend capable d'aimer Dieu en se haïssant lui-même (th. 68-95).

Ici encore, comme dans le cours sur les Romains, Luther subordonne l'idée du décret d'élection à celle du plan divin : Dieu justifie l'homme qu'il régénère, et il régénère celui qu'il justifie. La justification et la régénération sont les deux œuvres accomplies parallèlement dans l'homme par la grâce de Dieu intimement liée à sa justice. La clef de voûte du système de Luther reste la même : c'est la justice justifiante de Dieu. « Dieu ne peut accepter l'homme sans la grâce qui le justifie » (th. 56).

C'est ainsi que Luther était devenu le réformateur de la

théologie. La doctrine de la grâce qu'il enseignait dans ses cours et défendait à l'occasion de discussions académiques suscita d'abord, à Wittenberg, un étonnement mêlé de crainte. Puis elle gagna peu à peu les esprits. Un adversaire de la première heure, Carlstadt, passa bientôt du côté de Luther et abandonna saint Thomas pour Augustin. En avril 1517, il rédigea lui aussi cinquante thèses pour la défense de l'augustinisme. « Dieu soit loué, s'écrie Luther, de ce que la lumière sort de nouveau du sein des ténèbres ! » (1). Il écrit à Lange, le 18 mai 1517 : « Notre théologie et saint Augustin ont le plus heureux succès ; par la grâce de Dieu, elle régit notre Université. Aristote prend insensiblement de son influence, il penche vers sa ruine éternelle. Les leçons des sententiaires ne causent plus que de l'ennui. Nul ne peut plus avoir d'auditeurs à moins d'enseigner notre théologie, c'est à dire l'Ecriture et saint Augustin » (2).

« A chaque disciple qu'il instruit, il souffle son esprit, ne demandant qu'à déshonorer Aristote et à lui susciter le plus d'ennemis possible » (3).

(1) *Enders*, I, n° 39, p. 97.

(2) *Ibid.*, n° 41, pp. 100, 101.

(3) F. KUHN, I., p. 161.

---

## CHAPITRE II

### LUTHER RÉFORMATEUR DE LA PIÉTÉ

---

En même temps que Luther entreprend la réformation de la théologie en combattant la scolastique, il s'efforce de transformer la piété en éveillant dans les consciences le sentiment du péché. Ses lettres, ses sermons, ses publications en langue vulgaire reflètent la préoccupation nouvelle qui l'anime. Par la parole et par la plume, il expose à tous ce que doit être la vie chrétienne.

Dans ce domaine aussi, tout est à créer. Sans doute il y a eu, à la fin du xv<sup>e</sup> siècle, un réveil de la piété populaire (1), et Luther fait allusion à l'aspiration religieuse qui caractérise ce mouvement en disant : Aujourd'hui, tout le monde désire être sauvé et échapper à la damnation (2). Mais, si le pélagianisme règne dans la scolastique, la confiance dans la valeur salutaire des bonnes œuvres est le sentiment qui anime la piété populaire et en détermine les manifestations. C'est au fond la même lutte que Luther entreprend à la fois dans l'Université et dans l'Eglise. Devant la Faculté de théologie, il affirme l'incapacité absolue de l'homme naturel, aux fidèles qui assistent à ses sermons, il montre l'impérieuse nécessité de se repentir et de faire pénitence.

En 1515, Luther n'est pas seulement professeur et docteur, il est aussi prédicateur à l'église paroissiale de Wittenberg (3), et vicaire de district pour les couvents de la Misnie et de la Thu-

(1) Voir pp. 33 ss.

(2) *Weimar*, I, pp. 81 ss.

(3) Voir p. 125.

ringe (1). S'il se sent chargé d'âmes lorsqu'il interprète les épîtres pauliniennes, il se fait une tout aussi haute idée de sa mission de vicaire et de prédicateur. Il veut annoncer aux moines de son Ordre comme aux habitants de Wittenberg, la « vraie manière de plaire à Dieu ». Il a conscience d'avoir un message à adresser, de la part de Dieu, à tous ses frères.

C'est dans cette activité pastorale que nous devons suivre Luther.

# I

## LUTHER ET LES MOINES DE SON ORDRE.

D'abord en compagnie de Staupitz, puis seul, Luther parcourut la Thuringe et la Misnie, visitant les couvents des Augustins (2). On aimerait à pénétrer avec lui dans le secret de quelque cellule ; il avait quelque chose à dire à chacun, encourageait les uns, reprenait les autres dans un esprit de douceur et de charité, mais avec une autorité singulière. A tous, il communiquait les résultats féconds auxquels sa propre expérience l'avait conduit, s'efforçant d'arracher aux moines leur couronne de sainteté et de les amener à chercher, au pied de la Croix, la justice véritable qui consiste dans le pardon.

La lettre qu'il envoie de Wittenberg à Georges Spenlein, du couvent de Memmingen, est bien l'expression de la piété nouvelle. En voici quelques fragments (3) :

« Je voudrais bien savoir où en est ton âme. Fatiguée de sa propre justice, a-t-elle mis enfin son assurance et sa joie dans la justice de Christ ? De nos jours une folle présomption en séduit plusieurs, particulièrement ceux qui s'efforcent d'être

(1) Un chapitre de l'Ordre, tenu à Gotha, au mois d'avril, l'avait nommé *decanus vicarius*.

(2) Cette tournée d'inspection a été décrite en détail par F. Kuhn, I, pp. 132 ss.

(3) Elle est reproduite tout entière dans l'ouvrage de F. Kuhn, I, pp. 113 ss.

justes et pieux. Ne comprenant pas la justice de Dieu qui nous est gratuitement accordée en Jésus-Christ, ils cherchent à faire par eux-mêmes assez de bien pour se présenter avec confiance devant Dieu, ornés de mérites et de bonnes œuvres. Mais cela est impossible. Quand tu étais près de nous, tu étais de cette opinion ou plutôt dans cette erreur. C'était aussi la mienne. Aujourd'hui encore je lutte contre elle et ne l'ai point surmontée. O mon frère, apprend à connaître Christ et Christ crucifié. Désespère de toi-même et crie-lui : Seigneur Jésus, tu es ma justice ; et moi, je suis ton péché. Tu as pris ce qui était à moi ; et tu m'as donné ce qui était à toi... Garde-toi bien de prétendre à une sainteté telle que tu cesses à tes yeux d'être un pécheur, car Christ ne demeure qu'avec les pécheurs. C'est pour vivre avec eux qu'il est descendu du ciel où il habite avec les justes. Sonde bien cet amour, et tu y trouveras la plus douce consolation. Car si nous ne devons arriver au repos de la conscience que par nos travaux et nos combats, pourquoi Jésus serait-il mort ? Ce n'est qu'en désespérant de toi-même et de tes œuvres qu'en lui tu trouveras la paix. Il t'enseignera qu'en même temps qu'il t'accueille et fait siens tes péchés, il fait tienne sa justice... » (1).

C'est ainsi que Luther cherche les âmes et les console. Son influence douce et puissante gagne les cœurs et la doctrine qu'il enseigne à Wittenberg pénètre, par ses paroles et ses lettres, dans les couvents de son district.

## II

### LUTHER PRÉDICATEUR.

Le réformateur se fait tout à tous, théologien avec les théologiens, simple et populaire avec le peuple.

Dans les sermons de 1515 à 1517, nous trouvons beaucoup moins de « science », de raisonnements qui rappellent la sco-

(1) *Enders*, I, n° 11, p. 29 (8 avril 1516).



lastique, que dans les prédications antérieures. Avec simplicité, avec netteté, Luther met en relief les principes essentiels de la vie chrétienne.

« Sa puissance consistait surtout, dit très justement F. Kuhn, en ce qu'il apportait au peuple une conception nouvelle, profonde, de la doctrine chrétienne. Il parlait avec clarté une langue limpide, faisait appel au bon sens, à la raison, à la conscience, au sentiment. Rien alors de violent, de recherché non plus, mais un ton très modeste qui charmait... Se sachant soutenu et aimé de la foule, il se prit à lui dire en chaire tout ce qui le préoccupait intérieurement, tout ce qui remplissait son âme, ses pensées nouvelles, ses convictions chèrement acquises, ses rêves de réformes et par dessus tout sa chère doctrine de la justification par la foi, du haut de laquelle il jugeait toutes choses : institutions ecclésiastiques, mœurs, coutumes, abus de toute nature » (1).

Il cherchait à faire comprendre à tous deux choses très simples, mais très nouvelles : le salut qui se trouve auprès de Christ, et le véritable contenu de l'Évangile.

Presque tous les sermons de cette époque roulent sur l'une ou l'autre de ces idées. La première est expliquée avec le plus d'ampleur dans le sermon du 26 décembre 1515 (2) ; la seconde dans celui du 21 décembre 1516 (3).

Quelques fragments de ces deux sermons pourront nous donner une idée assez exacte de sa prédication.

#### SERMON DU JOUR DE LA SAINT-ETIENNE.

(1515)

« Je parle toujours de Christ comme de notre protecteur (4) et l'on me comprend mal. Voici ce que je dis : Nous ne pou-

(1) F. KUHN, I, pp. 123 ss.

(2) *Weimar*, I, pp. 31 ss. Il nous semble que ce sermon, comme le suivant, ne peut dater de 1514. Voir p. 24.

(3) *Weimar*, I, pp. 111 ss.

(4) *Gallina*.

vons pas nous sauver par nos œuvres ; nous ne pouvons que nous réfugier auprès de Christ, qui nous abrite comme une poule abrite ses poussins... Sur la croix, le Seigneur a ouvert ses ailes toutes larges, afin de nous recueillir. Mais aujourd'hui, il y a des hommes qui abandonnent cet asile pour retourner à leurs bonnes œuvres, ils se refusent à entendre la voix de Christ qui les appelle. Comme des oiseaux de proie qui cherchent à ravir à la poule les poussins qui s'attachent à elle et pourchassent la couvée, ces hommes s'efforcent de détruire chez les autres toute confiance en la miséricorde du protecteur (1) et de les détacher de la foi en Christ ».

Ils flattent l'amour-propre et l'orgueil de l'homme, la « sagesse de la chair » et l'amènent à se fier à sa propre justice... C'est par une autre voie que Dieu veut être cherché et trouvé. En donnant la loi, il veut confondre l'orgueil et faire apparaître la folie de la sagesse humaine. « La loi fait connaître le péché. Nous reconnaissons qu'aucune résolution, aucun effort humain ne peut enlever de notre être la convoitise. Or elle est une transgression de la loi qui dit : Tu ne convoiteras point. Que nous reste-t-il sinon à faire taire la voix de la sagesse charnelle, à désespérer de nous-mêmes, à chercher ailleurs le secours dont nous sommes dépourvus.

» C'est alors que le Seigneur nous reçoit sous ses ailes, nous recouvre de sa justice. Cette loi qui est spirituelle et que nous ne pouvons que violer, car nous sommes charnels, Christ est venu l'accomplir. Il nous gratifie de cet accomplissement en s'offrant lui-même à nous comme une poule qui réunit ses poussins sous ses ailes. »

#### SERMON DU JOUR DE LA SAINT-THOMAS.

(1516)

« L'office propre de l'Evangile est d'annoncer l'œuvre propre de Dieu, c'est à dire la grâce par laquelle le Père des miséri-

(1) *Hujus gallinae.*

cordes, apaisant toute sa colère, donne gratuitement la paix, la justice et le salut. C'est là l'Evangile agréable, doux et joyeux, celui qu'on ne peut entendre sans se réjouir, celui qui annonce la rémission des péchés aux consciences désolées, la bonne nouvelle du pardon, de l'accomplissement de la loi, de la douce miséricorde de Dieu le Père et du salut par Christ.

» L'œuvre étrangère de l'Evangile est de préparer un peuple pour le Seigneur, de démasquer le péché et d'établir la culpabilité des faux justes. L'Evangile l'accomplit en affirmant que tous les hommes sont pécheurs et dépourvus de la grâce de Dieu. C'est là une bien mauvaise nouvelle, aussi devrait-on l'appeler le *Cacangile*, c'est à dire mauvais et triste message... Mais c'est pour pouvoir faire entendre sa note joyeuse que l'Evangile doit d'abord résonner avec dureté. A ceux qui présumant d'eux-mêmes il vient dire : Faites pénitence, le royaume des Cieux est proche. En disant : Faites pénitence, il accuse tous les hommes de péché et remplit, à vrai dire, un office autre que le sien. En disant : Le royaume des Cieux est proche, il annonce une bonne nouvelle, un message agréable et joyeux, et alors il remplit son véritable office, il est vraiment l'Evangile.

» Ainsi Jean publie l'Evangile, en prêchant le baptême de la repentance. Son appel est décisif ; les uns croient à sa parole comme à la voix de l'Evangile, acceptent pour vrai ce message attristant, obéissent humblement et en tremblant, reconnaissent qu'ils sont pécheurs comme il l'affirme... Ceux-là forment le peuple parfait, préparé par Jean, le peuple que le Seigneur s'est choisi ; ils sont aptes à recevoir la grâce, ont faim et soif de justice, sont pauvres d'esprit, doux et souples. Aussi Christ leur apporte-t-il le royaume des Cieux, il vient à eux, lui qui vient sauver les pécheurs... Il est donc évident que la pénitence précède nécessairement la rémission des péchés. »

Christ et l'Evangile, le salut et la vie chrétienne, sont les

thèmes essentiels de la prédication de Luther. Sa pensée, qui s'était élevée au faite de la théologie en commentant l'épître aux Romains, se fait accessible à tous ; par sa prédication, il veut éclairer les ignorants, humilier les orgueilleux, relever les humbles ; la parole est pour lui un moyen d'action.

Nouveau Jean-Baptiste, il s'élève avec toute la force dont il est capable contre la « sagesse charnelle », source de l'incrédulité et de la perdition. « Toutes les fois que nous nous sentons poussés, par notre propre manière de voir, à défendre notre justice, nous devons nous détester en gémissant et pleurer sur notre misère. »

Quel que soit le sujet qu'il traite, Luther termine toujours par un appel à la pénitence. C'est la conclusion à laquelle tend sa prédication, le but pratique vers lequel tout converge et auquel tout aboutit.

### III

#### LES PUBLICATIONS EN LANGUE VULGAIRE.

Le rôle du prédicateur et du pasteur, tel que Luther le conçoit en 1517, est de prêcher l'Évangile intégral pour amener les âmes à la pénitence. En le faisant, il a conscience d'engager la lutte avec la tendance générale de la piété du temps. « Autant les hommes sont disposés à entendre l'Évangile, c'est à dire la bonne nouvelle, à apprendre qu'ils sont justes et agissent bien, autant ils se refusent à prêter l'oreille à l'autre son de l'Évangile qui les convainc de leur péché. Ce message, ils le croient fictif et mensonger » (1). C'est celui que Luther vient annoncer à tous.

D'autres prédicateurs l'ont fait avant lui, ils ont, eux aussi, fait entendre au peuple de sérieuses paroles, l'ont appelé à la pénitence ; ce sont les mystiques allemands.

(1) *Weimar*, I, p. 114.

## I

Luther connaît leurs écrits depuis peu. Jusqu'en 1515, rien ne dénote qu'il les ait lus. Dans le cours sur les Romains, il cite pour la première fois Gérard de Groote et Tauler qui, dit-il, « ont parlé comme il fallait du péché originel » (1). Dans ce commentaire déjà, il s'inspire de leurs idées lorsqu'il présente le dépouillement de toute affection, l'anéantissement de soi-même comme l'idéal suprême de la vie du chrétien. A partir de 1515, dans tous les écrits de Luther, discussions académiques ou sermons, on retrouve comme un écho du mysticisme ; quelques paroles qui se présentent à l'improviste expriment les pensées familières aux mystiques : l'abandon de toute volonté, de tout désir personnel, la remise de l'être tout entier entre les mains de Dieu (2) ou même l'anéantissement de la personne humaine au sein de Dieu (3).

Par la mort à la vie, par la haine de soi-même à l'amour de Dieu, ces antithèses aimées des mystiques semblent, aux yeux de Luther, exprimer parfaitement ce qu'il voulait dire lui-même. Dès qu'il apprend à connaître ces auteurs, il croit trouver en eux les représentants de la véritable piété dans l'Eglise chrétienne. Il s'approprie leur tendance religieuse, leurs pensées et jusqu'à leurs expressions.

Les sermons de Tauler ont pour lui un attrait particulier. Il les médite en ayant soin de noter en marge les idées qui lui

(1) Schol., Rom. 8.

(2) Thèses de Günther, propositions 96-98.

(3) Sermon du 6 janvier 1517 (*Weimar*, I, pp. 123, 124). Luther définit ainsi la foi, l'espérance et la charité : « La foi nous enlève ce qui est à nous, rapportant tout à Dieu avec louange et action de grâce ; l'espérance nous apporte ce que nous ne possédons pas, supportant tout avec patience et douceur ; la charité enfin nous enlève même Dieu et tout ce qui est, nous réduisant au pur néant d'où nous avons été tirés, et cela avec plaisir et joie. Elle est la myrrhe pure et choisie, offerte en sacrifice à Dieu. Alors l'homme revient au néant, son état originel, ne désire plus ni Dieu ni rien hors de Dieu, mais se ramène volontairement au point de départ de son être, c'est à dire au néant... Telle est la voie la plus courte, la voie de la croix, qui mène le plus directement à la vie... »



semblent les plus belles (1). Il découvre un ouvrage dans lequel il croit trouver comme un résumé de la prédication du Dominicain de Strasbourg ; cet ouvrage lui plaît à ce point qu'il l'adopte pour ainsi dire, lui donne un nom ; il le publie d'abord en 1516 (2) tel qu'il l'a trouvé, sous sa forme incomplète, puis, en 1518, il en donne une seconde édition, celle-ci définitive et complète, et le fait paraître sous le titre qui lui est resté ; c'est la *Théologie germanique*.

Luther nous indique ce qui faisait à ses yeux la valeur incomparable de ces ouvrages. Il écrit à Spalatin :

« Si vous voulez avoir la jouissance d'étudier en langue allemande une théologie pure, solide et semblable à celle de l'antiquité, procurez-vous les sermons de Jean Tauler. Je vous envoie ci-joint un livre qui semble en être le résumé. Ni en latin, ni dans notre langue, je n'ai trouvé de théologie plus saine et plus conforme à l'Evangile. Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux, après avoir goûté et vu combien est amer tout ce que nous sommes (3). »

## II

Il vante à ses amis les écrits des mystiques ; il fait plus encore : il vulgarise lui-même les idées de ces derniers, en composant à son tour de petits traités en langue vulgaire, faciles à distribuer et à répandre. Fidèle à son programme, qui était d'amener les âmes à la connaissance de l'Ecriture, il donne à ces écrits la forme de courtes explications bibliques. Il publie ainsi, au printemps de l'année 1517, l'explication allemande des sept Psaumes de la pénitence (4), puis celle de l'Oraison dominicale, qui ne parut qu'en 1518, mais donne la substance des sermons prêchés pendant le carême de 1517 (5). En 1518

(1) *Weimar*, I, pp. 97-104.

(2) *Weimar*, I, p. 153.

(3) *Ender's*, I, n° 28, p. 75.

(4) *Weimar*, I, pp. 158-220.

(5) *Weimar*, II, pp. 74 ss., et IX, pp. 124-159.

également, il rédige, en latin et en allemand, une courte explication des dix commandements, qui, elle aussi, avait d'abord été prêchée (1).

Ces écrits doivent être examinés à part. Un nouveau progrès s'accomplit dans la pensée de Luther : il adopte la conception mystique de la vie chrétienne, dont il fait une pénitence continue. La distinction qu'il avait établie entre les deux offices de l'Evangile lui permet d'intercaler ces pensées nouvelles dans son système sans en briser l'unité. Sans doute il sait que l'Evangile est essentiellement la bonne nouvelle du salut par Christ, et ainsi il est disciple de saint Paul ; mais il a également compris et affirme avec autant d'énergie que les cœurs pénitents peuvent seuls recevoir ce message et y croire véritablement. Aussi, prêcher la pénitence, c'est encore pour lui prêcher l'Evangile, et par là il se rattache à la lignée des prédicateurs et des auteurs mystiques.

Dans ces écrits, Luther ne donne en aucune mesure une théorie nouvelle de la pénitence. Il fait plus et mieux : ne perdant jamais de vue l'intérêt pratique qui le guide, il se borne à prêcher la pénitence. Ces traités ne sont qu'une prédication par écrit. Cependant, si on les rapproche des sermons et des thèses de 1516 et de 1517, il se dégage de tous ces écrits une conception originale du principe, de la nature et des caractères, ainsi que de la valeur salutaire de la pénitence.

C'est cette conception qu'il nous reste à examiner.

#### IV

##### LA CONCEPTION NOUVELLE DE LA PÉNITENCE.

Luther ne s'engage pas à la suite des mystiques, dans un domaine précédemment inconnu. Depuis l'origine, il cherche à comprendre la nature et les conditions de la pénitence authen-

(1) *Weimar*, I, pp. 250-256.

tique. A partir de 1516, sa pensée s'enrichit en s'approfondissant ; en même temps qu'elle s'élargit, elle se précise.

# I

La pénitence est, d'après Luther, le premier effet de la prédication de l'Evangile. Ceux-là seuls qui reconnaissent que l'Evangile est vrai lorsqu'il dénonce le péché et accuse le pécheur, peuvent perdre toute confiance en eux-mêmes, suivre la voie qui leur est indiquée et trouver Christ.

Mais lorsque l'Evangile remplit cet « office qui n'est pas le sien », ses effets coïncident avec ceux de la loi prise au sens spirituel (1).

C'est, il nous semble, ouvrir une discussion stérile que de vouloir déterminer si dans la pensée de Luther la pénitence était l'effet de la prédication de la loi ou de l'Evangile. Cette question fut soulevée par Ritschl, qui affirmait qu'avant le conflit antinomiste, Luther avait enlevé toute valeur à la loi et considéré la pénitence comme l'effet de la grâce divine révélée en Jésus-Christ. Telle est l'opinion défendue par Herrmann (2), Sieffert (3) et Stückert (4).

La thèse opposée est soutenue par Lipsius (5) et Galley (6). Il faudrait, nous semble-t-il, poser la question autrement et voir de quel Evangile il s'agit, et quel sentiment cet Evangile fait naître dans le cœur du pécheur.

Voici ce que l'on peut dire avec certitude :

1°) L'Evangile ne peut remplir son office propre qu'auprès

(1) Comparer le sermon du jour de la Saint-Etienne et celui du jour de la Saint-Thomas, pp. 210-213.

(2) *Die Busse des evangelischen Christen* (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1891, pp. 28 ss.).

(3) *Die neuesten theologischen Forschungen über Busse und Glauben*. Berlin, 1896.

(4) *Die katholische Lehre von der Busse*. Freiburg i. B., 1896.

(5) *Luthers Lehre von der Busse*, Braunschweig, 1892.

(6) *Die Busslehre Luthers und ihre Darstellung in neuester Zeit*, Gütersloh, 1900.

d'une âme qui a pris conscience de sa misère par la prédication de la loi, que cette loi se lise dans les livres de l'Ancien ou du Nouveau Testament.

2<sup>o</sup>) Le mobile initial de la pénitence authentique n'est jamais la crainte du châtement, mais la souffrance intime que cause le péché lui-même.

3<sup>o</sup>) La pénitence est, en même temps que la condition du pardon, la source de la régénération spirituelle. Elle est le premier effet de la grâce dans le cœur de l'homme. Celle-ci opère tout d'abord, dans la personne du pécheur, la haine du péché en même temps que l'amour de Dieu.

Dans l'ensemble de la pensée de Luther, la pénitence occupe une place primordiale. Elle est la base sur laquelle repose tout l'édifice. Sans la pénitence, point de régénération ni de salut, parce qu'il n'y a ni le sentiment du péché ni le désir du pardon. Tout le christianisme pratique de Luther est concentré dans la doctrine de la pénitence.

## II

Celle-ci est la forme même de la vie chrétienne. Elle en est la première manifestation, elle en est la plus haute expression. Tant qu'il vit sur la terre, le chrétien reste un pénitent, et s'il y a progrès dans la sanctification, ce progrès se traduit directement par un progrès correspondant dans la pénitence.

Il ne peut être question de repentance avant que l'homme soit dirigé par la grâce. Alors seulement il voudrait accomplir la loi, alors seulement il reconnaît que même avec le secours de la grâce, il ne le peut pas à la perfection. Il est amené ainsi à désirer toujours plus de justice, à haïr toujours plus fortement le péché, à aimer Dieu seul, comme le seul juste et le seul saint, à se prendre en horreur, lui-même et le péché qui habite en lui.

C'est de cette façon que Luther approfondit la notion de la pénitence dont Staupitz lui avait fait entrevoir le principe

lorsqu'il lui avait dit : Il n'y a pénitence authentique que celle qui commence par l'amour de la justice et de Dieu (1). Luther fait entrer dans sa conception un élément qui était aussi familier aux mystiques allemands qu'il était étranger à Staupitz : la haine de soi-même.

Comme les mystiques, Luther tend de plus en plus à identifier le péché avec tout ce qui nous sépare de Dieu, notre existence individuelle elle-même. Le rapport moral et religieux de l'homme avec Dieu fait place au rapport pour ainsi dire physique de la créature et du Créateur. La vie chrétienne devient la mortification progressive non seulement des penchants de la chair, de « notre Adam », mais de notre être tout entier ; le degré suprême de la vie est atteint lorsque l'homme désire la mort, l'anéantissement de la personne créée, pour que l'âme retourne et se perde au sein de Dieu.

### III

Tel but, tels moyens. Etant appelé à vivre ici-bas dans une « vallée de larmes et de misères », le croyant aspire à l'au-delà. Tout doit être pour lui une occasion de renoncer à lui-même et d'entrer dans une communion mystique avec Dieu.

Les afflictions, les souffrances, les maux de toute espèce sont les remèdes que Dieu envoie à l'homme pour le guérir, le détacher de toute affection qui n'est pas Dieu. Quand l'homme est ainsi dépouillé de tout, qu'il s'est anéanti lui-même, alors il perçoit en son cœur la parole de consolation et d'espérance : Abandonne-toi à moi, je veux te conduire par le chemin qui te mènera vers moi, je prendrai plaisir à toi. Dieu veut que l'homme renonce à tout désir, à toute aspiration, à toute volonté personnelle, qu'il place en lui seul son espérance, qu'il s'abandonne entièrement à lui en devenant comme un

(1) Voir p. 55.



pur « néant ». Alors il connaîtra la joie suprême, celle de vouloir ce que Dieu veut. Il se réjouira dans l'abaissement, la souffrance, la persécution, il sera seul avec son Dieu.

Cet état de la perfection idéale ne sera pas atteint avant la mort. Mais ici-bas l'homme en qui Dieu agit s'y prépare par la pénitence, qui est comme l'anticipation de la mort du vieil homme, de la destruction de tout ce qui sépare encore le régénéré de l'état d'union parfaite avec Dieu.

La pénitence est devenue pour Luther la source de toute espérance et de toute consolation. En esprit, le pénitent devient un avec Dieu lorsqu'il atteint cet état de conformité avec Dieu qui est celui des bienheureux. Alors il ne veut plus que ce que Dieu veut, sa volonté personnelle a disparu, faisant place à celle de Dieu.

Abandon de tout ce qui est volonté, désir, aspiration personnelle, résignation parfaite, tel est l'idéal que l'homme poursuit ici-bas et qu'il atteindra dans l'au-delà. Mais dès la vie présente, par la pénitence authentique, il a comme un presentiment des réalités de demain, un avant-goût des béatitudes éternelles. La pénitence est pour Luther l'élément le plus précieux de la vie chrétienne. Elle renferme tous les trésors : haine de soi-même et amour de Dieu, lassitude de cette vie et aspiration à l'au-delà. Elle est pour ainsi dire la mise en pratique de l'Evangile.

#### IV

C'est la pénitence ainsi comprise qui forme la condition indispensable de la justification. L'idéal religieux qui anime le pénitent se présente revêtu, par la volonté de Dieu, d'un caractère obligatoire. De nécessité de salut, l'homme doit vouloir que l'œuvre de la grâce s'accomplisse en lui.

Ce n'est en effet qu'à titre provisoire et conditionnel que Dieu nous impute la justice de Christ. Le pécheur trouve en Christ un asile temporaire, jusqu'au jour où, la croissance

spirituelle étant achevée, il pourra quitter ce refuge sans danger ; un jour viendra où le fidèle sera assez avancé dans la vie spirituelle pour se passer de la justice de Christ. Il est certain que Luther, subissant l'influence de la piété catholique représentée par les mystiques, n'est pas paulinien quand il dit par exemple : « La grâce infuse l'amour dans le cœur de l'homme. Celui-ci a conscience de vouloir observer la loi et cette certitude fortifie sa foi. Il sait que la plénitude de la justice de Christ comble les déficits de sa justice, jusqu'au jour où celle-ci sera parfaite » (1). Mais cette idée catholique ne se trouve formulée, même ici, que sous forme d'hypothèse. Luther fait de la perfection l'apanage des saints, des bienheureux, qui ont été comme purifiés de toute souillure par la mort. Ici-bas, nul n'est saint, tout homme reste pécheur et a besoin de travailler à son salut.

C'est précisément l'effort de l'homme vers la sainteté qui est la condition du salut. Dieu n'accorde l'imputation de la justice de Christ qu'à ceux qui sentent leur misère, aspirent à la délivrance et s'efforcent de parvenir à la perfection. A ces vaillants, il donne à la fois la grâce du pardon pour le présent et la grâce « justificante » (2) qui opérera en eux, dans la vie future, la sanctification parfaite. C'est en même temps de la justice imputée et de la justice réelle que Dieu revêt le croyant. La justice imputée est la justice actuelle, la justice réelle est la justice virtuelle. Pour avoir part, dès maintenant, à la justice imputée, il faut aspirer dès maintenant à l'union parfaite avec Dieu, et la pénitence authentique est l'expression de cet élan de l'âme qui veut renoncer à elle-même, « se quitter elle-même », pour parvenir au salut complet par l'union avec Dieu.

(1) *Weimar*, I, p. 115 (Sermon du jour de la Saint-Thomas, 21 décembre 1516).

(2) *Weimar*, I, p. 227. (Thèses de Gunther, proposition 56.)

---



## TROISIÈME PARTIE

### LE CONFLIT DE 1517.

---

C'est sur la question de la pénitence que devait s'engager le conflit qui a fait de Luther le réformateur de l'Eglise.

---

## CHAPITRE PREMIER

### LUTHER ET LA DOCTRINE DE LA PÉNITENCE

---

La conception de la pénitence telle que nous venons de l'esquisser ne pouvait trouver de contraste plus frappant que dans la doctrine ecclésiastique de la pénitence, complétée par celle de l'indulgence.

#### I

Comme on sait, l'Eglise avait fait de la pénitence un moyen de grâce, un sacrement. La grâce était communiquée au pénitent par l'entremise du prêtre qui prononçait les paroles de l'absolution. Luther ne met pas en doute la puissance des paroles sacramentelles. Il affirme au contraire que le pénitent doit y attacher une confiance entière, absolue (1); mais il conteste leur efficacité lorsqu'elles s'adressent à un homme qui se pré-

(1) Sermon pour la fête de la Purification de Marie, 2 février 1517. *Weimar*, I, p. 131.

sente devant le prêtre comme un pénitent sans être aussi, réellement, un pénitent devant Dieu.

L'Eglise avait singulièrement compromis le caractère sérieux de la pénitence. La confession, la contrition, la satisfaction étaient devenues au xvi<sup>e</sup> siècle des mots vides de sens. La confession consistait dans une simple énumération des péchés, et la liste pouvait rester incomplète. La contrition était remplacée par l'attrition, la « peur de la potence », comme disait Jean de Paltz ; la satisfaction par l'indulgence.

A cette pénitence ecclésiastique, si bien faite pour dispenser le fidèle de la vraie confession, de la vraie repentance, de la vraie conversion, Luther oppose la pénitence authentique, qui doit exprimer l'horreur du péché et la haine de soi-même, la mortification et la résurrection spirituelles.

Celle-ci n'est pas un acte extérieur, elle est un acte intérieur, traduisant un état, une disposition du cœur. Par là même, Luther n'avait pas conscience, en prêchant la pénitence, d'attaquer la doctrine ecclésiastique, il ne pensait que la restaurer, lui donner à nouveau tout son sens.

## II

Le conflit éclate lorsque Tetzl vient à Jutterbock, à peu de distance de Wittenberg, vendre ses indulgences.

Précisons la question qui surgit alors : il ne s'agit pas de savoir si le pécheur doit faire pénitence pour obtenir le salut, — sur ce point tout le monde est d'accord ; mais de savoir si la pénitence intérieure peut être remplacée par l'achat d'une indulgence. Est-il nécessaire de se repentir pour être sauvé ? Voilà le point du débat.

S'il est vrai, comme l'affirme Tetzl, reproduisant la théorie de Jean de Paltz, que l'indulgence plénissime enlève la *coulpe* et la *peine* du péché (1), toute pénitence intérieure est inutile.

(1) Voir ma thèse latine : *Quid de via salutis Johannes de Paltz docuerit exponitur.*



Mais si l'on admet, avec Luther, que Dieu ne reçoit en grâce que l'homme qui se repent sincèrement, l'indulgence ne saurait avoir qu'une valeur illusoire.

De plus, elle ne peut être que la source d'une sécurité trompeuse. Quel péril pour les âmes que de se fier à l'indulgence tant vantée, et de croire qu'elle leur ouvrira toutes grandes les portes du Ciel ! Luther comprend le danger qui menace les âmes dont il se sent responsable, comme prédicateur de l'Evangile. Dans plusieurs sermons, il détourne les habitants de Wittenberg de se fier aux indulgences. Sans attaquer l'institution en elle-même, il en critique les abus, en dénonce les scandales, montre que Dieu veut conduire l'homme au salut par la voie de la repentance et de la foi, et non par celle, singulièrement facile, de l'indulgence.

« L'indulgence, dit-il en chaire (1), apprend au peuple à redouter le châtimement du péché, et non le péché lui-même... Ne vaudrait-il pas mieux exhorter les hommes à aimer la peine et à embrasser la croix ? Oh ! que je voudrais mentir en disant que les indulgences ne portent ce nom que parce que *indulgere* est synonyme de *permittere*, de sorte qu'indulgence signifie impunité, permission de pécher et mépris de la croix de Christ ! Oh ! que les périls de ce siècle sont grands ! O prêtres qui dormez ! O ténèbres plus profondes que celles d'Egypte ! Quelle incroyable sécurité au milieu de si grands maux ! »

Luther est obsédé, depuis longtemps déjà, par cette pensée : Une grande iniquité se commet impunément dans l'Eglise. « Le peuple croit qu'il est sauvé aussitôt qu'il achète une indulgence, et on le laisse dans cette épouvantable erreur » (2).

Luther veut l'en faire sortir. Malgré les peines dont Albert, archevêque et prince électeur de Mayence, menace quiconque mépriserait l'indulgence ou s'opposerait à sa distribution, il

(1) Sermon du jour de saint Matthias, 24 février 1517. *Weimar*, I, p. 141.

(2) Sermon du 10<sup>e</sup> dimanche après la Trinité, 1516. *Weimar*, I, p. 65.

veut à tout prix établir sur ce point la vérité, de telle sorte que le peuple entier, abusé et égaré, en ait une pleine connaissance, et il affiche les 95 thèses sur la porte de l'église du château, à Wittenberg, le 31 octobre 1517.

---

## CHAPITRE II

### LES 95 THÈSES

---

Comme Luther l'a écrit à Staupitz (1), il veut jeter le discrédit sur les enseignements de Tetzel. Il le fait en s'offrant à soutenir, dans une discussion publique, 95 thèses sur la puissance des indulgences (2). Le réformateur admet encore, sur la foi de l'autorité papale, que l'indulgence a une valeur réelle. Mais quelle est son utilité ? Il ne l'aperçoit point et attend peut-être de la discussion qu'il provoque des lumières qui pourront l'éclairer lui-même sur cette question.

#### I

Dans les thèses, Luther conteste ce que Tetzel affirme, la valeur de l'indulgence comme moyen de salut, et par là il maintient contre Tetzel que la pénitence authentique, faite de repentance et de foi, est l'unique moyen de salut. Il se borne à exposer et à prouver ce qui est pour lui l'évidence même et le résultat de ses expériences chèrement acquises, de ses études et de ses découvertes : la pénitence ecclésiastique n'est pas la pénitence selon l'Evangile.

Par là même il s'engage, avec l'Eglise, dans un conflit tout nouveau. Il nie la prétention de l'Eglise à être la dispensatrice du salut. Celui-ci n'est pas acquis par des pratiques extérieures ; la source n'en est pas dans l'Eglise, mais dans l'Evangile ; le moyen de se l'approprier, ce n'est pas la soumission aux prescriptions ecclésiastiques, mais à la Parole de

(1) Lettre du 30 mai 1518. *Enders*, I, n° 79, p. 198.

(2) Elles se trouvent citées en entier dans l'ouvrage de F. Kuhn, I, pp. 198-206.

Dieu, en d'autres termes, la repentance et la foi. Par là, il rend l'indulgence inutile en fait. Elle n'a point de place dans la conception religieuse du christianisme à laquelle Luther était parvenu en 1517. C'est par le prêtre, selon Jean de l'altz, que Dieu exerce sa miséricorde ; d'après Luther, c'est par Christ.

## II

Le manifeste de 1517 aura des conséquences imprévues. Les événements montreront à Luther toute la portée du principe nouveau ; ils lui feront mesurer le chemin parcouru par sa pensée, la distance qui la séparait de la théologie ecclésiastique.

Ce qu'il manquait encore à Luther en 1517, c'était la conscience de l'opposition radicale du principe paulinien et du principe catholique de la justification. Christianisme et catholicisme ne faisaient encore qu'un à ses yeux. Il faudra la crise de 1517 et des années suivantes pour montrer au réformateur qu'entre sa conception personnelle de l'Evangile et la doctrine de son Eglise il devait faire un choix. Alors seulement il comprendra que ni le pape, ni les conciles, ni l'Eglise entière ne sont les dépositaires de la vérité, que celle-ci n'est renfermée que dans l'Ecriture. Après avoir été le représentant d'une piété et d'une théologie nouvelle dans l'Eglise, il deviendra le Réformateur de l'Eglise elle-même.

---

## CONCLUSION

---

Jetant un coup d'œil en arrière, nous pouvons mesurer du regard le chemin parcouru.

### I

#### L'ÉVOLUTION DE LA PENSÉE DE LUTHER.

En 1517, l'évolution de la pensée de Luther est achevée. Rappelons-en les principales étapes.

Elle a son point de départ dans la crise de 1507. La question du salut et de la pénitence qui angoissait Luther au couvent d'Erfurt est restée sa préoccupation constante. Elle forme comme le centre autour duquel a gravité sa pensée. En 1517 il se retrouve en face du même problème, mais il l'aborde pour ainsi dire de l'autre côté : la pénitence qui l'épouvantait en 1507 est devenue pour lui une source de paix, d'espérance et de joie.

Des origines à 1515, sa pensée avait suivi une marche ascendante ; nous l'avons vue s'élever, degré par degré, de la scolastique au mysticisme, du mysticisme au paulinisme. Parvenue à cette hauteur, elle domine tout, elle embrasse toute la doctrine et toute la morale chrétiennes. De 1515 à 1517 nous la voyons descendre de la théorie à la pratique, tirer du principe nouveau des applications hardies, jusqu'au jour où Luther, entraîné par la logique de son esprit et sa conscience de réformateur, se heurte à la doctrine ecclésiastique qui lui paraît inacceptable en théorie et impie en fait. Alors il engage la lutte. En 1517 commence la phase militante de sa vie.



En réalité, la Réformation avait déjà commencé. Dans tous les domaines où il avait déployé son activité, Luther avait jeté, depuis 1515, les principes nouveaux. Il avait fait voir que la théologie n'avait d'autre objet que Dieu et sa grâce, que l'Evangile n'avait d'autre contenu que Christ et le salut, que les parties essentielles de la pénitence étaient la repentance et la foi.

## II

### LA PENSÉE DE LUTHER EN 1517.

De l'exposition historique que nous venons de tracer, se dégage un système organique que nous essayerons de mettre en lumière à la fin de cette étude.

## I

Deux historiens ont cherché à présenter un tableau d'ensemble de la théologie de Luther en 1517, Harries (1) et Dieckhoff (2).

Le premier enferme la pensée de Luther dans une vaste antithèse : Dieu et le monde. L'homme reflète l'Univers, il participe du monde et de Dieu, il doit s'affranchir du monde pour tendre à Dieu. La foi, l'espérance et l'amour marquent les degrés successifs de la transformation qui s'opère en lui.

A ce dualisme métaphysique correspond, dans le domaine moral, l'opposition du péché et du salut. Est péché tout acte de l'homme dont le mobile est l'amour du monde. Cet amour coupable, que Christ a parfaitement vaincu, doit disparaître progressivement du cœur de l'homme qui, par la foi, s'attache et se conforme à Christ.

(1) *Luthers Lehre bis zum Jahre 1517* (Jahrb. f. deutsche Theol., 1861, pp. 714 ss.).

(2) *Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt, Rectorats-Programm*, Rostock, 1887.

Cette exposition place au premier plan les éléments mystiques de la pensée de Luther, elle laisse les autres absolument de côté. De plus, elle fausse la pensée du réformateur en la présentant comme un système philosophique.

Dieckhoff montre surtout dans la « doctrine de Luther » l'antithèse à la doctrine scolastique de la justification, et en cela, nous semble-t-il, il a vu parfaitement juste. Mais, dans son exposition, il passe simplement en revue les différentes conceptions de Luther plutôt qu'il n'en montre la connexion intime. Il parle ainsi successivement des « doctrines » de Luther sur le péché originel, la loi et l'Evangile, la justice de l'homme devant Dieu, la conversion, la foi, la vie chrétienne, la personne et l'œuvre de Christ, la Trinité, la liberté et la prédestination, la Parole de Dieu et les sacrements, le culte et les saints, le monachisme.

Harnack paraît avoir eu sous les yeux cette étude lorsqu'il a signalé le danger de perdre de vue l'essentiel, à force de vouloir tout dire. L'exposition de Dieckhoff, si scrupuleuse dans le détail, a le tort grave d'émietter la pensée de Luther en une série de « doctrines » dont on pourrait allonger encore la liste sans parvenir ainsi à pénétrer au cœur même du système.

## II

Pour comprendre vraiment la nature de la théologie de Luther, il faut en comprendre l'histoire.

La théologie de Luther a ses racines dans le fait même de sa conversion ; d'autre part, les influences qu'il a subies se retrouvent presque toutes dans son système. De la tradition catholique, il s'est assimilé tous les éléments qui pouvaient s'adapter à sa pensée maîtresse, qu'ils proviennent d'Augustin, du mysticisme ou même de la scolastique. Mais ces éléments, il les transforme si bien qu'ils deviennent les matériaux, travaillés et harmonisés, d'une construction toute nouvelle. Luther est ainsi à la fois le théologien le plus conservateur et le plus

novateur. l'héritier de la théologie du passé et l'initiateur de celle de l'avenir (1).

Voyons-le à l'œuvre. Examinons successivement les éléments que Luther a reçus de son Eglise et ce qui doit être considéré comme l'expression adéquate de sa pensée personnelle.

### III

Les prémisses psychologiques de sa théologie sont absolument augustinienes. La base de son système est la doctrine du péché originel. Mais ici déjà il se distingue avec avantage d'Augustin par une conception plus profonde. Le péché originel n'est pas, d'après lui, un fait purement physique, la concupiscence charnelle, mais un fait moral, l'égoïsme, qui est, selon lui, la substance même de l'homme non régénéré. En vertu de sa nature, celui-ci, quelque brillants que puissent être les dehors de son activité, n'est qu'égoïsme, que rébellion contre Dieu. Tout ce qu'on appelle bonne œuvre n'est en réalité que péché. L'homme naturel est un arbre mauvais, qui par lui-même porte de mauvais fruits. Un acte de la grâce divine est nécessaire pour en faire un bon arbre, capable de porter de bons fruits. Il est donc impossible à l'homme de se préparer à recevoir la grâce divine, d'aller au-devant d'elle. La grâce est accordée uniquement en vertu de la libre élection et de l'éternelle prédestination divine.

La grâce divine brise l'égoïsme de notre nature et nous rend capables, en nous régénérant, de faire le bien. Mais ces

(1) La distinction introduite par les théologiens de l'école moderne entre le christianisme de Luther et sa théologie, nous paraît non seulement fondée en principe, mais nécessaire en fait. Voir mon article sur l'ouvrage de W. Walther, *das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart*, dans les *Annales de bibliographie théologique* du 1<sup>er</sup> octobre 1903, pp. 450, 451. Le *Christianisme de Luther* a été exposé de main de maître par F. Kuhn dans deux articles parus dans la *Revue chrétienne* (N<sup>os</sup> du 1<sup>er</sup> mai et du 1<sup>er</sup> juin 1900, pp. 329-349, 419-431). Sur les discussions dont cette méthode a été l'objet en Allemagne, voir l'ouvrage de M. Goguel sur *W. Herrmann et le problème religieux actuel*, Paris, Fischbacher, 1905, pp. 252-254.

bonnes œuvres que nous accomplissons sous l'influence de la grâce ne nous confèrent aucun mérite, loin de là : elles ne sont jamais parfaites, il y a toujours en elles une imperfection qui, aux yeux de Dieu, est un péché, et pour laquelle le pardon nous est nécessaire. Quels que soient nos efforts, nous ne pouvons éteindre en nous la convoitise qui nous rend pécheurs devant Dieu, car elle nous rend égoïstes, même quand nous croyons faire le bien.

Nous ne pouvons cesser d'être égoïstes qu'en cessant d'exister. Mais la mortification de notre être commence déjà. Ici va se manifester l'influence du mysticisme allemand.

La grâce divine crée en nous la foi. Auparavant attachés aux choses visibles et périssables de ce monde fini, et suivant en tout les mouvements de notre volonté propre, nous nous détournons par la foi des créatures finies et visibles et aspirons aux réalités invisibles et infinies qui sont en Dieu. Nous acquérons ainsi la force de renoncer à notre volonté propre, de nous réduire nous-mêmes à un pur néant, de tenir toutes les choses terrestres pour indifférentes, de nous donner volontairement à Dieu, de l'aimer et de le craindre pour lui-même, avec une humilité et un désintéressement absolus.

Luther, par ces propositions, se trouve sur la pente du mysticisme quiétiste du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> et du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle. Ce mysticisme le séduit, parce qu'il enseigne le néant de tout ce qui est terrestre et fini, par conséquent de toute œuvre humaine ; il l'attire par son aspiration profonde vers Dieu, la seule et suprême réalité.

Mais le mysticisme ne le retient pas, sans quoi Luther ne serait jamais devenu un réformateur de l'Eglise. Le mysticisme répondait par certains côtés à sa propre expérience religieuse — mais il ne répondait pas à son expérience religieuse tout entière. Ce que Luther avait éprouvé en lui-même, ce n'était pas l'imperfection métaphysique de ce qui est fini, par opposition à l'être infini, mais la culpabilité morale de la créature humaine à l'égard du Créateur ; cette expérience-là seule est essentiellement chrétienne.

C'est avec cette arrière-pensée morale et religieuse qu'il reproduit le langage du mysticisme ; celui-ci l'attire par sa poésie, mais c'est avec son sentiment religieux et moral qu'il le comprend et le reproduit.

Le mysticisme enseigne que l'âme doit se détacher des choses terrestres et visibles pour s'attacher aux réalités invisibles. Ce renoncement est avant tout pour Luther le renoncement à toute justice propre, personnelle et individuelle. Par la foi, il se détache de la justice qui doit devenir visible par les œuvres humaines pour s'attacher à la justice idéale, invisible, celle de Christ qui a accompli toute la loi et qui veut nous donner le bénéfice de son accomplissement intégral de la loi. Par la foi, Christ devient notre justice ; il nous donne ce qui est à lui, la justice ; il nous enlève ce qui est à nous, le péché.

Ici, Luther se sépare nettement à la fois d'Augustin et des mystiques. Augustin et les mystiques enseignent que pour justifier, la foi doit se manifester par les œuvres de l'amour. Elle est, dans leurs conceptions, le commencement d'une vie nouvelle. Luther rétablit sur ce point capital de la justification par la foi la doctrine strictement paulinienne ; il fait ressortir dans la foi le moyen de nous approprier le pardon des péchés, la vie et le salut.

Il tient de la scolastique la notion d'acceptation. Suivant les nominalistes, Dieu peut accepter l'homme tel qu'il est pour lui donner la vie éternelle. Luther transforme cette notion qui devient, dans son système, celle de l'imputation au croyant de la justice de Christ. Dieu, dans sa grâce, veut bien considérer notre foi comme nous tenant lieu de justice. Il cesse de nous imputer notre péché et il nous impute la justice de Christ à qui nous sommes attachés par la foi. Voilà comment la foi devient pour nous le moyen de nous approprier le pardon des péchés.

Dès lors, par la foi, nous sommes justes aux yeux de Dieu, en vertu de la seule imputation divine, et telle reste notre condition pendant toute la durée de la vie. Considéré en lui-



même, un saint est toujours un pécheur. Il n'est juste que par un acte gracieux de Dieu qui veut bien, dans sa miséricorde, lui imputer la justice de Christ. Cette justice imputée suffit aux yeux de Dieu pour obtenir le salut dans la vie future, à condition que, reconnaissant notre injustice actuelle, nous implorions sans cesse sa grâce pour entreprendre toujours à nouveau la lutte contre le péché.

La foi en Christ, acte de suprême confiance en Dieu, qui, dans sa miséricorde infinie, veut bien nous imputer gratuitement le mérite de Christ, cette foi devient en nous le principe d'une activité toute nouvelle, libre, spontanée, joyeuse. De la foi naît l'amour, la reconnaissance envers Dieu, que le croyant veut servir et servir seul.

De la foi procède aussi la charité qui doit animer le chrétien dans ses relations avec ses frères. Il doit reporter sur eux l'amour dont il a été l'objet de la part de Dieu. Luther parle rarement du don de soi-même que le chrétien doit faire à son prochain. Mais lorsqu'il en parle, c'est ainsi qu'il s'exprime : « Si tu crois cela fermement (maudit est celui qui ne le croit point), supporte avec patience les frères indisciplinés et encore égarés et partage avec eux tout ce que tu as de bon... Misérable est la justice de celui qui se compare aux autres, refuse de les supporter et ne songe qu'à fuir, à se retirer, tandis que par sa patience, ses prières et son exemple, il devrait leur être utile. N'est-ce pas enfouir le talent du Seigneur et refuser à ses compagnons de service ce qui leur appartient?... Demande à genoux à Notre Seigneur Jésus-Christ ce qui te manque encore et il t'enseignera toute chose. Songe sans cesse à ce qu'il a fait pour toi, pour tous, et apprends de lui ce que tu dois faire pour les autres » (1).

(1) Lettre à Spenlein, 8 avril 1516, *Enders*, I, n° 11, p. 30.

## IV

C'est ainsi que tout ce que l'Eglise avait conçu de plus élevé, de plus puissant, se retrouve comme rajeuni, renouvelé par la pensée de Luther.

A notre tour de nous demander, nous, chrétiens du xx<sup>e</sup> siècle, que devons-nous à Luther ?

Nous lui devons plus et mieux que la simple restauration d'un système théologique (1), nous lui devons d'avoir retrouvé et mis en lumière les plus hautes pensées de la religion chrétienne.

Il nous a rendu le Dieu vivant et vrai, le Dieu de l'Evangile, que les scolastiques et les mystiques ne connaissaient plus. Tandis que les uns et les autres voyaient en lui une abstraction sans vie, la souveraine Raison (Thomas), la Volonté suprême (Duns Scot et les nominalistes), ou l'Etre mystérieux et impénétrable, élevé au-dessus de toute détermination (les mystiques), Luther ne cherche pas ce que Dieu est en soi, mais ce qu'il est pour nous, et il le conçoit comme le Dieu personnel, révélé en Jésus-Christ, le Père céleste, celui dont l'homme se sent aimé en Jésus-Christ, celui qui a donné son Fils au monde, afin que quiconque croit en lui ne périsse point.

« Dieu, dans son essence, dans sa majesté, reste inaccessible à nos sens, et nous ne connaissons de lui que ses révélations. La raison qui le cherche s'égare, folle, impuissante, et ne rencontre que le néant. C'est à la croix, à la crèche de Bethléem, dans cette petitesse humaine que l'âme croyante le rencontre ; et dans cet abaissement réside la plénitude de la Divinité. C'en est assez pour notre vie et notre bonheur, puisque le salut est enfermé dans ce mystère de condescendance » (2).

Il y a une sorte de positivisme religieux, d'agnosticisme théologique dans cette conception.

(1) Cf. P. FEINE, *Die Erneuerung des paulinischen Christentums durch Luther*, Leipzig. 1903.

(2) F. KUHN, *article cité*, p. 333.

En fait de théologie, Luther en reste à la doctrine trinitaire qu'il a trouvée exposée dans Augustin, mais ce qu'il nous a légué n'est pas ce dont il a hérité lui-même, mais ce qu'il a *créé*. Nous sommes fidèles à Luther en suivant la voie qu'il nous a ouverte, et en cherchant, plus haut que la raison ne peut atteindre, le Dieu personnel et vivant, le Dieu d'amour et de pardon.

Ce Dieu est accessible à la foi, et à la foi seule. A Luther aussi nous devons d'avoir une claire notion de la foi. Les plus avancés des scolastiques ne cessaient pas de considérer la foi comme une croyance, l'acte d'adhésion de l'esprit à la vérité. Les uns disaient que la foi reposait sur des preuves rationnelles, qu'elle pouvait être démontrée (les réalistes); les autres affirmaient au contraire qu'elle était la soumission volontaire de l'intelligence à la révélation divine, que le caractère irrationnel des doctrines révélées était le sceau de leur vérité (les nominalistes). Saint Augustin et les mystiques confondaient la foi avec l'amour et présentaient l'anéantissement de la personne humaine au sein de Dieu comme le degré suprême de la vie chrétienne. Luther, au contraire, et cela dès l'origine, fait de la foi une disposition intérieure de l'être tout entier, cœur, raison, volonté. Cette disposition, c'est la confiance en la Parole de Dieu, dans la vérité de l'Evangile. L'homme croit parce qu'il a confiance, il aime parce qu'il a confiance. « La foi est une certitude, non une espérance seulement, de la grâce offerte, acquise, non achetée, certitude joyeuse, divine, d'autant plus radieuse que la misère a été plus grande et plus sentie » (1).

C'est la foi ainsi comprise qui fait sortir l'homme de sa misère. « Le juste vivra par la foi ». Sans la foi, il peut y avoir des croyances correctes, une orthodoxie scrupuleuse, mais ces croyances seront vaines, cette orthodoxie sera morte, nous ne serons pas religieux, et encore moins chrétiens.

(1) F. KUHN, *ibid.*, p. 339.

Avec la foi, au contraire, tout nous est donné. Nous nous approprions la Parole salutaire, nous en vivons, nous croyons en elle ; elle devient la source de notre joie, de notre espérance, de notre paix intérieure. La foi ne reste pas en nous un simple sentiment, vague et sans contenu, une simple aspiration de notre âme à laquelle rien de réel ne correspond ; nous trouvons Dieu dans sa Parole, en Jésus-Christ, là où Dieu s'est donné à nous pour se faire connaître, aimer et adorer.

La religion de Luther, c'est la religion de l'homme sauvé. Tant que l'humanité pécheresse aura besoin de vie nouvelle, d'amour et de salut, besoin de Dieu, cette religion-là subsistera. Elle répond aux désirs les plus profonds du cœur humain, elle est de tous les siècles. Les formules pourront se modifier, Luther lui-même en trouvera, sur certains points, de nouvelles, mais le contenu de ces formules, le christianisme de Luther, subsistera tant que les hommes répéteront la parole du geôlier de Philippes : Que dois-je faire pour être sauvé ?

---

## APPENDICE <sup>(1)</sup>

---

### LE CHEMIN DU SALUT D'APRÈS JEAN DE PALTZ

---

A l'époque où Luther s'efforçait de conquérir de haute lutte la grâce et l'amour de son Dieu, quelle était la doctrine du salut alors officiellement reconnue dans l'Eglise et spécialement enseignée dans l'Ordre des Augustins ? Les divers écrits de Jean de Paltz permettent de répondre à cette question.

#### I

Personnage à peu près inconnu aujourd'hui, Jean de Paltz était au commencement du xvi<sup>e</sup> siècle un des plus illustres théologiens, un des orateurs les plus renommés de toute l'Allemagne. Durant vingt ans, il occupe la chaire de théologie biblique au séminaire général de l'Ordre, établi à Erfurt. Au nombre de ses élèves se trouvait sans doute le jeune Martin Luther (2). Berthold, archevêque de Mayence, fait appel à lui lorsqu'il institue, à Erfurt, un tribunal chargé d'instruire les procès en hérésie. Le cardinal Raymond Peraudi le charge à deux reprises, en 1489 et en 1502, de prêcher les indulgences en Saxe et en Misnie. Paltz s'acquitte avec zèle de sa tâche de « commissaire des grâces romaines » et use de

(1) Cet Appendice est la traduction de ma thèse latine intitulée : *Quid de via salutis Johannes de Paltz docuerit exponitur*. Cette étude se trouve citée à plusieurs reprises dans le corps de l'ouvrage.

(2) Le nom de Paltz figure dans plusieurs lettres de Luther, voir en particulier celle du 16 juin 1514, *Enders*, I, n° 7, p. 17.



toute son éloquence pour vanter leur efficacité et placer sa marchandise. De Misnie il passe en Bohême, ce foyer de l'hérésie, et tente de ramener les dissidents, par la puissance de sa parole, à l'unité de l'Eglise. Défenseur de la foi catholique, prédicateur des indulgences, professeur de théologie, homme de pensée et d'action, Paltz occupe une place d'honneur non seulement parmi les moines de son Ordre, mais parmi les théologiens de l'Eglise, à la veille de la Réformation (1).

Les écrits de Paltz qui subsistent sont en petit nombre. En voici la liste :

1) Le sermon d'ouverture de l'année scolaire 1482-1483, prêché à Erfurt. Développant Genèse 2, 8, l'auteur fait preuve d'une habileté formelle extraordinaire. Il est un maître dans l'art des distinctions sans fin et des allégories subtiles (2).

2) Trois traités composés à la gloire de la Vierge et de l'Immaculée-Conception.

3) Plusieurs recueils de sermons. A la demande de Frédéric le Sage, Paltz en fit paraître une première collection en 1490, sous le titre : *Die himmlische Fundgrube*. Il en donna, en 1502, une traduction latine intitulée : *Coelifodina, la Mine céleste*. A ce premier recueil, il joignit bientôt un *Supplément* (1504) contenant des modèles de sermons à l'usage des prédicateurs des indulgences (3).

Dans ces sermons se trouvent exposées les applications pratiques de la théorie scolastique de la justification. La doctrine du salut est mise à la portée des simples.

(1) On trouvera plus de détails sur la vie de Paltz dans l'ouvrage de Th. Kolde, *Die Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz*, Gotha, 1879, pp. 174 ss. Voir aussi l'article *Paltz*, de G. Kawerau, dans l'Encyclopédie de Hauck, 3<sup>e</sup> édit., t. XIV, pp. 621 ss.

(2) Ce sermon a été publié par Kolde, *Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgange des Mittelalters*, Halle, 1898, pp. 54 ss.

(3) Ces recueils furent souvent réédités, du vivant de l'auteur et après sa mort. Leur succès paraît avoir été considérable. On imprima encore la *Coelifodina cum Supplemento* à Leipzig en 1516 et la *Himmlische Fundgrube* à Erfurt, en 1521.

## II

Le pécheur tremble devant la justice et la colère de Dieu. Tel est le principe religieux qui est à la base de toute la théologie de Paltz. Comment les croyants peuvent-ils échapper à l'angoisse et au désespoir ? Quelle planche de salut leur reste-t-il ? Voilà les objets essentiels de son enseignement.

Les raisons d'espérer qui demeurent sont au nombre de sept. Ce sont la bonté de Dieu, la miséricorde de Christ, l'amour de la vierge Marie, l'appui fraternel des saints, l'efficacité des sacrements, la vertu des indulgences, les bienfaits du jubilé. Les quatre premières forment les trésors de grâce, cachés dans les cieux, les trois dernières constituent plus exactement les « mines célestes », où l'on puise ces grâces.

Si l'on ne pouvait y atteindre, ce trésor, semblable à un filon d'or enfoui sous terre, serait pour nous comme s'il n'était pas. Découvert et exploité, au contraire, il est d'un prix inestimable. Les sacrements, les indulgences, le jubilé forment précisément les mines de la grâce. Ce sont ces mines que Paltz décrit et dont il montre la valeur.

## III

Au sujet de la nature et de l'efficacité des sacrements, on ne trouve rien d'original chez ce théologien. Déjà Duns Scot avait considéré l'effet du sacrement comme un *opus operatum* et Biel avait dit : « Le sacrement agit *ex opere operato*, c'est à dire que par le fait de la célébration du sacrement, la grâce est conférée à l'homme sans qu'aucun bon mouvement intérieur, de sa part, ne soit nécessaire. » Sur cette doctrine ainsi formulée, Paltz fonde la suprême espérance du salut en disant : « La vertu que contiennent ces vénérables sacrements est si grande qu'il est presque impossible que quiconque se dispose en quelque mesure à les recevoir soit condamné » (1).

(1) *Coelificodina*, qu. 2.

Parmi les sacrements, celui de la pénitence est, de fait, le plus important. Les autres ne conviennent pas à tous les âges ; si le baptême est fait pour l'enfant, l'extrême-onction pour le mourant, le sacrement de la pénitence est approprié à toute la durée de la vie. Il est la « seconde planche de salut » que doivent saisir tous ceux qui ont perdu la grâce du baptême, c'est à dire tous les hommes.

Le pécheur est sauvé par la pénitence. Mais comment faire pénitence ?

Avant l'époque de la grâce, il n'y avait qu'un moyen, aussi difficile que le but était élevé, celui de la contrition. Paltz désigne par ce terme la « haine parfaite du péché, qui est réalisée lorsque l'homme déteste ses péchés par amour pour Dieu seul, prend la résolution inébranlable de s'en abstenir, les énumère sans rien négliger et confesse chaque détail avec le plus grand soin » (1).

Mais la contrition ainsi comprise paraît être hors de la portée de la plupart des hommes. Beaucoup se sont efforcés de parvenir à cette pénitence parfaite, puis se sont élevés jusqu'à l'amour désintéressé pour Dieu, ont cessé de s'aimer eux-mêmes et de pécher. La contrition n'est donc faite que pour une élite ; la masse des pécheurs n'y saurait atteindre.

Mais Dieu voulant sauver tous les hommes a disposé dans sa grâce différents moyens de salut appropriés aux diverses catégories des individus.

« Dans la loi nouvelle, le Sauveur vient en aide au pénitent. Il a institué le sacrement, dans lequel est contenue la vertu de sa Passion. L'efficacité du mérite de Christ supplée au déficit de la pénitence humaine. Dieu a ainsi résolu d'accorder la grâce à quiconque se soumettrait humblement aux sacrements » (2).

Point de salut sans le don de la grâce, et point de grâce

(1) *Coelificadina*, qu. 2.

(2) *Ibid.*

sans contrition. Mais par le sacrement produisant en quelque sorte une opération magique, le pénitent, subitement transformé, reçoit et la grâce et la « disposition convenable » pour la recevoir, la contrition parfaite, pourvu qu'il soit en quelque mesure un pénitent.

Ici intervient la notion de la pénitence imparfaite, l'attrition à laquelle Paltz donne une importance capitale dans la vie chrétienne. Qu'est-ce que l'attrition ? « L'attrition est la haine imparfaite du péché. Elle est atteinte lorsque l'homme déteste le péché par crainte de la mort ou de l'Enfer, a le projet de résister au péché, pense à ses fautes et les confesse en gros » (1).

Paltz distingue trois classes parmi les *attriti*. « La première comprend ceux qui font tout leur possible pour parvenir à la vraie contrition. Dieu change leur attrition en contrition avant qu'ils se présentent devant le prêtre.

» La seconde classe est formée par ceux qui ne font pas absolument tout ce qu'ils peuvent pour atteindre la contrition. Le prêtre vient à leur secours, et l'absolution sacramentelle crée en eux la pénitence parfaite.

» La troisième catégorie comprend ceux qui ne rentrent dans aucune des classes énumérées plus haut. Ce sont les hommes qui, à l'heure d'une grave maladie, regrettent de ne pas avoir été plus tôt du nombre des *attriti*, et se proposent de faire un meilleur usage de leur vie, si elle leur est laissée. L'extrême-onction change leur attrition en contrition » (2).

Plus la disposition intérieure de l'homme devient insignifiante, et plus la vertu du sacrement apparaît avec éclat. De la part du pécheur, ce sentiment que Paltz appelle lui-même *Galgenreu*, la crainte de la potence, est parfaitement suffisant. Ces pécheurs qui ne songeraient jamais à Dieu s'il n'y avait pas

(1) *Coelifodina*, qu. 3, resp. 1.

(2) *Ibid.*, resp. 2.

de jugement, obtiennent de Dieu, par les sacrements, la grâce à vrai dire gratuitement.

Entre le pécheur et le Dieu saint, il existe un intermédiaire, le prêtre, qui dispose des sacrements. Cette puissance, pour ainsi dire divine, fonde le seul espoir de salut qui reste à l'homme. Sans les prêtres, la croix de Christ serait sans efficacité. La foi à l'Eglise supprime la foi en Dieu. « Le Seigneur Dieu est plus miséricordieux lorsqu'il agit par les prêtres que lorsqu'il agit par lui-même ».

#### IV

Le pénitent reçoit par le sacrement la rémission de la *coulpe* du péché.

Il lui reste à en subir la *peine*, soit en cette vie, soit dans le Purgatoire. Mais ici encore, l'Eglise intervient; si l'attrition tient lieu de contrition, l'indulgence remplace la peine.

« De même que le sacrement de la pénitence se rapporte directement à la coulpe, de même le bienfait de l'indulgence a trait à la peine ».

Paltz, comme les autres scolastiques, fait de l'indulgence « la communication des peines subies par Christ et les saints... Le mérite de la passion de Christ possède une valeur infinie et suffit à satisfaire pour les péchés de tous ».

Mais pourquoi, dira-t-on, les indulgences n'ont-elles pas existé dès l'origine ? « Elles ne sont répandues que de nos jours, dit Paltz, parce que précédemment le genre humain pouvait s'en passer. Mais aujourd'hui, comme affaibli par la décrépitude sénile, il éprouve le besoin, de plus en plus impérieux, de recourir aux indulgences ».

A qui les indulgences servent-elles ? Cette question était alors fort discutée. Elle provient, d'après Paltz, d'un malentendu qu'il faut dissiper.

« Beaucoup, dit-il, tout en admettant que les indulgences



existent, affirment d'autre part que peu d'hommes peuvent les obtenir utilement, car peu sont vraiment contrits ».

En réalité, pour recevoir l'indulgence, « il faut être en état de grâce ». Mais que doit-on entendre par cette expression ? Voilà l'objet du débat.

« Cette formule, déclare Paltz, ne doit pas être nuisible. Elle devient nuisible, si l'on prend au pied de la lettre les termes de la déclaration papale, en vertu de laquelle l'indulgence est conférée « aux pénitents contrits, absous, confessés ». Sans doute, Raymond Peraudi a laissé subsister ces mots sur les lettres d'indulgences qu'il distribuait, mais quel était son but ? « Il voulait écarter une erreur trop répandue dans le peuple. Les gens étaient amenés à croire que, munis de ces lettres ils pouvaient être sauvés sans contrition ni confession. Une telle supposition mènerait à déprécier le ministère des prêtres... Mais il n'a pas présenté cette formule comme l'expression d'une condition nécessaire. Au contraire, nul ne peut être trop désespéré pour obtenir des indulgences, s'il a un directeur de conscience intelligent et fidèle, s'il veut faire ce qu'il peut pour parvenir à l'attrition, n'importe sous quelle forme. Celle-ci sera changée en contrition par la grâce du sacrement. »

La seule condition nécessaire pour recevoir le bienfait de l'indulgence, c'est la foi à l'Eglise. « Il s'agit de croire que dans l'Eglise existe un trésor dont procèdent les rémissions des peines, que les prélats en possèdent les clefs, et qu'ils sont investis de l'autorité nécessaire pour administrer ce trésor avec prudence. Le pénitent doit croire tout cela fermement. Alors il peut être sûr d'être libéré de la peine du péché. L'indulgence tient son efficacité de l'intention intérieure qui anime le prêtre ».

Que subsiste-t-il de l'ensemble du sacrement de la pénitence ? De la part du pénitent, c'est la foi à l'Eglise, de la part du prêtre, c'est l'intention d'absoudre.

La contrition, d'autre part, la confession et l'absolution, qui formaient jadis les parties essentielles de la pénitence, sont absolument négligées, laissées de côté, oubliées. Le sacrement paraît être un cadre vide.

Mais si le contenu positif de la pénitence a disparu, le facteur constitutif du sacrement, la puissance magique qui s'y déploie, subsiste tout entière. Elle se retrouve, sous une nouvelle forme, dans le jubilé.

## V

L'indulgence qui dispense l'homme de la peine, et le sacrement qui le délivre de la culpé, s'y rencontrent indissolublement unis, fondus et confondus (1).

Lorsque nous lisons que Christ a renvoyé la pécheresse impunie, qu'il a promis le Paradis au brigand sur la croix, il est évident que le Seigneur a conféré à ces pécheurs à la fois la rémission de la culpé et la dispense de la peine. L'apôtre Paul a agi avec la même clémence à l'égard de son ennemi à Corinthe.

Or les papes, les vicaires de Christ et les héritiers du siège apostolique, disposent du même pouvoir. Ils sont libres d'accorder, à de certaines occasions et pour certaines raisons, la remise de toutes les peines, bien plus, la dispense de la pénitence tout entière.

Déjà sous Urbain II, en 1095, le concile de Clermont avait pris une décision significative : « Quiconque prendrait la croix et irait combattre en Terre Sainte, devait être considéré comme accomplissant toute la pénitence. » Plus tard, les papes ne manquèrent pas d'accorder une rémission semblable à tous ceux qui servaient la politique du Saint-Siège.

Tel est aussi le bienfait qu'entraîne le jubilé. Le pape Boniface VIII promulgua le premier jubilé en 1300, par la

(1) Cf. E. BRATKE, *Luthers 95 Thesen und ihre dogmengeschichtlichen Voraussetzungen*, Göttingen, 1884, pp. 200 ss.

bulle *Antiquorum habet fidem*. Il promettait à tous les pèlerins qui viendraient à Rome dans le courant de l'année « la remise non seulement pleine, mais plénière et plénissime de tous leurs péchés ».

Quelle était la portée de ce pardon ? Le cardinal Jean Monachi nous renseigne à ce sujet. Voici son interprétation : « Par cette indulgence qui est accordée aux pécheurs pénitents et confessés (!), il est fait remise et de la coulpe et de la peine ». L'indulgence jubilaire, déclare-t-il, « confère la rémission pleine et entière, tant de la coulpe que de la peine » (1).

En 1390, à l'occasion du troisième jubilé, Benoît IX envoya dans les pays qui reconnaissaient son autorité, des commissaires munis de lettres d'indulgence. Les peuples étaient ainsi conviés à acquérir, à prix d'argent, la grâce jubilaire qui était réservée jusque-là, aux seuls pèlerins.

Telle est l'origine de ces « indulgences plénières en forme de jubilé » que les papes promulguaient, même en dehors de l'année jubilaire, pour une cause ou pour une autre, suivant leur bon plaisir.

Aussi, à la fin du moyen âge, le terme d'indulgence plénière ou plénissime avait-il pris une extension toute nouvelle et signifiait la rémission de la coulpe aussi bien que de la peine. C'est ainsi que le canoniste Jean d'Imola († 1436) pouvait écrire : « Lorsqu'il y a rémission plénissime de tous les péchés, il est entendu qu'il s'agit de la peine et de la coulpe, et lorsque ces mots figurent après le terme de rémission, ils ne sont ajoutés que par une précaution supplémentaire ».

Ces indulgences plénissimes constituent la mine la plus abondante de la grâce. Jean de Paltz, qui naguère avait prêché le jubilé promulgué par Alexandre VI en 1500, les célèbre avec enthousiasme dans le *Coelifodina* et le Supplément.

(1) Ces textes et les suivants sont cités plus au long dans l'ouvrage de TH. BRIEGER, *Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters*, Leipzig, 1897, et dans l'article *Indulgenzen* (Encycl. de Hauck, 3<sup>e</sup> édit., t. IX, pp. 83 ss).

« Ce jour du jubilé, des indulgences les plus sacrées, écrit-il, est un jour tout spécial, il est la fête des fêtes, la solennité des solennités. Ce jour du jubilé est la fête de Pâques et plus encore, la fête de Pentecôte et plus encore... C'est le pardon sans condition, c'est la dispense de toute pénitence ici-bas pour nos péchés présents et futurs (1)... »

## VI

Revenons à l'indulgence. Ce terme prend un sens tout nouveau à la fin du moyen âge. Tantôt il désigne l'ancienne indulgence, l'indulgence « pure et simple » qui ne s'étend que sur la peine du péché. Tantôt « il est pris au sens large et devient synonyme de jubilé ou de lettre impliquant le jubilé ; alors il signifie la rémission de la coulpe et de la peine. En règle générale, lorsque le pape proclame un jubilé, il ne concède pas une indulgence pure et simple, mais il communique l'autorité de confesser et d'absoudre tous les pécheurs. Ainsi la coulpe est remise en raison du sacrement de la pénitence qui se trouve impliqué dans le jubilé, et la peine en vertu de l'indulgence qui s'y trouve accordée » (2).

Ces indulgences les plus sacrées peuvent être achetées auprès des commissaires des grâces romaines. Ceux-ci, revêtus par le pape de la suprême autorité de juridiction, absolvent les fidèles de toute coulpe par le seul fait qu'ils leur confèrent les indulgences plénissimes. La croix qui domine leur estrade est cette croix « dont l'élévation a été prédite par les prophètes en de nombreux passages : « En ce jour, dit Esaïe au chapitre 9, » il élèvera un étendard vers les nations ; il recueillera les » exilés d'Israël et rassemblera les dispersés de Juda des quatre » bouts de la terre ». Ceci, le Seigneur Dieu l'a fait tout d'abord par les apôtres, en amenant les infidèles à l'unité de la foi. Aujourd'hui il le fait par la prédication des indulgences

(1) *Supplementum Coelifodinae*, 3.

(2) *Supplementum Coelifodinae*, 4.

les plus sacrées.... Les élus, dit Ezéchiel au chapitre 9, portent le signe « thau » marqué sur le front. Le thau est la dernière lettre des hébreux et affecte la forme d'une croix. Justement, la dernière lettre se trouve être l'image du signe salutaire. Elle présageait qu'à la fin des temps le Sauveur allait racheter le monde par ce signe, d'abord par la prédication de la foi, ensuite par la publication des indulgences après la chute des hommes... La divine clémence fait une alliance avec nous par ces lettres, elle nous assure qu'elle veut nous exaucer selon la teneur de la lettre... En admettant même que le pape se trompe, nous ne serons pas trompés si nous croyons à ses lettres marquées de son sceau, car ce sceau n'est pas le sien, mais celui de Christ. »

Cette indulgence-là peut impliquer, en théorie, le sacrement de la pénitence, il n'en est pas moins vrai qu'en pratique elle le rend inutile, le remplace, lui ôte toute valeur et l'exclut pour ainsi dire de la vie chrétienne.

Par ce nouveau sacrement, qu'on peut appeler le sacrement des indulgences, tous les pécheurs, ni contrits, ni confessés, ni même attrits, sont réconciliés avec Dieu, pourvu qu'ils achètent des billets d'indulgence. « Qu'y a-t-il donc de plus facile que d'être sauvé ? s'écrie Paltz. Il est en effet bien facile d'acheter ces billets. »

En 1517, Tetzel annonçait que les indulgences plénissimes qu'il débitait avaient une valeur inestimable. Elles permettaient à l'homme d'acquérir à peu de frais, sans amour pour Dieu et la justice, sans repentance intérieure, la vie éternelle et le salut. Ces paroles n'étaient pas une exagération oratoire, mais l'exposé fidèle de la doctrine du salut telle que l'Eglise l'avait formulée au début du xvi<sup>e</sup> siècle.

---





# TABLE DES MATIÈRES

BIBLIOGRAPHIE .....	Pages III-VII
INTRODUCTION.....	1-30

## LIVRE PREMIER

<b>Les Origines de la pensée de Luther.....</b>	<b>31-61</b>
CHAPITRE I. — L'époque .....	31 ss.
CHAPITRE II. — Martin Luther .....	36 ss.
CHAPITRE III. — La crise d'Erfurt .....	42 ss.
CHAPITRE IV. — Staupitz.....	53 ss.
CHAPITRE V. — Genèse de la théologie de Luther.....	59 ss.

## LIVRE DEUXIÈME

<b>Première Période. — Le point de départ .....</b>	<b>63-124</b>
PREMIÈRE PARTIE. — LES PREMIÈRES ETUDES.....	67 - 94
CHAPITRE I. — L'Écriture .....	68 ss.
CHAPITRE II. — La philosophie .....	74 ss.
CHAPITRE III. — La piété évangélique .....	84 ss.
DEUXIÈME PARTIE. — LES INFLUENCES SUBIES.....	95 - 98
I. Influences positives.....	95 ss.
II. Influences négatives.....	97 ss.
TROISIÈME PARTIE. — LES PREMIÈRES EXPRESSIONS DE LA PENSÉE DE LUTHER .....	99-124
CHAPITRE I. — Le cours de Luther sur les Sentences.....	101-113
I. La méthode .....	101 ss.
II. La théologie .....	103 ss.
III. La justification .....	105 ss.
IV. La religion personnelle de Luther .....	109 ss.
CHAPITRE II. — Le sermon composé par Luther pour G. Maskow.....	114-116
CHAPITRE III. — La doctrine primitive de Luther .....	117-124
I. La foi .....	117 ss.
II. La régénération du croyant .....	121 ss.
III. La justice du croyant .....	123 ss.

## LIVRE TROISIÈME

<b>Deuxième Période. — L'étape. — Le commentaire sur les psaumes.....</b>	<b>125-152</b>
CHAPITRE I. — Les sources.....	129-132
I. Le texte.....	129
II. L'exégèse.....	129 ss.

	Pages
CHAPITRE II. — Le christianisme de Luther .....	133-152
I. Influences d'Augustin et de saint Bernard.....	134 ss.
II. La conception évangélique de la justice religieuse ..	144 ss.
 <b>LIVRE QUATRIÈME</b> 	
<b>Dernière Période. — Le point d'arrivée.....</b>	<b>153-228</b>
<b>PREMIÈRE PARTIE. — LES COMMENTAIRES SUR LES</b>	
<b>ÉPÎTRES PAULINIENNES .....</b>	<b>155-199</b>
CHAPITRE I. — Luther et saint Paul.....	157-158
CHAPITRE II. — Le paulinisme de Luther.....	159-191
I. La justification.....	160 ss.
II. La régénération .....	179 ss.
III. Le salut.....	189 ss.
CHAPITRE III. — Luther et les humanistes.....	192-198
<b>DEUXIÈME PARTIE. — LES PREMIÈRES APPLICATIONS</b>	
<b>DU PRINCIPE NOUVEAU.....</b>	<b>199-224</b>
CHAPITRE I. — Luther réformateur de la théologie.....	200-206
CHAPITRE II. — Luther réformateur de la piété.....	207-221
I. Luther et les moines de son ordre.....	208 ss.
II. Luther prédicateur .....	209 ss.
III. Les publications en langue vulgaire .....	213 ss.
IV. La conception nouvelle de la pénitence .....	216 ss.
<b>TROISIÈME PARTIE. — LE CONFLIT DE 1517.....</b>	<b>223-228</b>
CHAPITRE I. — Luther et la doctrine de la pénitence.....	223 ss.
CHAPITRE II. — Les 95 thèses.....	227 ss.
<b>Conclusion.....</b>	<b>229-238</b>
I. L'évolution de la pensée de Luther.....	229 ss.
II. La pensée de Luther en 1517.....	230-238
<b>Appendice.....</b>	<b>239-249</b>

## ERRATA

---

- P. 9, n. 1, lire : 1863, I, au lieu de : 1863.  
P. 14, n. 4, lire : 27 pp., au lieu de : 27 p.  
P. 16, l. 5, lire : *Erffurdiae*, au lieu de : *Erffurdiaë*.  
P. 16, l. 26, lire : avait, au lieu de : avaient.  
P. 21, l. 6, lire : Evangile, au lieu de : évangile.  
P. 29, l. 12, lire : 1517, au lieu de : 1517.  
P. 48, n. 2, lire : *Coelifodinae*, au lieu de : *Coelifodinæ*.  
P. 54, l. 1, lire : traversé, au lieu de : raversé.  
P. 67, l. 15, lire : moelle, au lieu de : moëlle.  
P. 72, ll. 12, 16, lire : Evangile, au lieu de : évangile.  
P. 83, l. 21, lire : sein, au lieu de : sens.  
P. 84, l. 13, lire : procèdent, au lieu de : procède.  
P. 86, l. 5, lire : (2) », au lieu de : (2).  
P. 110, l. 29, supprimer I.  
P. 120, l. 24, lire : est apparu, au lieu de : a apparu.  
P. 156, l. 15, lire : Sentences, au lieu de : Sentences  
P. 160, l. 11, lire : crainte, au lieu de : la crainte.  
P. 176, n. 1, lire : *ouvrage cité*, au lieu de : ouvrage cité.  
P. 182, l. 11, lire : saint, au lieu de : sain.  
P. 189, l. 23, lire : fassions, au lieu de : faisons.

DATE DUE					
OCT 8 1965					
OCT 29 1965					
NOV 19 1965					
APR 7 1967					
GAYLORD					PRINTED IN U.S.A.

PRINTED IN U.S.A.

T. Wever  
Antiquariaat  
Franken



GTU Library



3 2400 00631 5463

Jundt, André

Le développement de la pensée reli-  
gieuse de Luther.

GT7

J952

LIBRARY USE ONLY

GTU Library  
2400 Ridge Road  
Berkeley, CA 94709  
(510) 649-2500



# LIBRAIRIE FISCHBACHER

33, rue de Seine, PARIS

## *Ouvrages de M. le professeur Auguste Jundt*

- Essai sur le mysticisme spéculatif de maître Eckhart.** — Un volume in-8°. (1871) ..... (Epuisé).
- Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au XVI<sup>e</sup> siècle,** suivie de pièces inédites concernant les Frères du libre esprit, maître Eckart, les libertins spirituels, etc. — Un volume grand in-8° ( 875)..... (Epuisé).
- Les amis de Dieu au XIV<sup>e</sup> siècle.** — Un volume grand in-8° (1879)..... 12 fr.
- Les centuries de Magdebourg, ou la Renaissance de l'historigraphie ecclésiastique du XVI<sup>e</sup> siècle.** — Grand in-8° (1883)..... 2 fr.
- L'Apocalypse mystique du moyen âge et la Matelda du Dante.** — Grand in-8° (1887)..... 2 fr.
- Reinman Merswin et l'ami de Dieu de l'Oberland.** — Un problème de psychologie religieuse, avec documents inédits et fac-similés en phototypie. — Un volume grand in-8° (1890)..... 7 fr. 50
- 
- Précis de l'histoire de l'Eglise d'Occident pendant le moyen âge,** par CH. SCHMIDT, professeur à l'Université de Strasbourg. — Un vol. grand in-8° . 12 fr.
- Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XV<sup>e</sup> et au commencement du XVI<sup>e</sup> siècle,** par le même. — Deux volumes grand in-8° (1879)..... 25 fr.
- Les Libertins spirituels.** — Traité mystiques écrits dans les années 1547 à 1549, publiés d'après le manuscrit original, par le même. — Un volume in-12. 7 fr. 50
- 
- Luther, sa vie et son œuvre,** par FÉLIX KUHN, pasteur. — 3 vol in-8°..... 18 fr.
- Encyclopédie des Sciences religieuses,** publiée sous la direction de FR. LICHTENBERGER, avec la collaboration de nombreux savants. — 13 vol. grand in-8° 200 fr.
- Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours,** par FR. LICHTENBERGER, doyen de la Faculté de théologie de Paris. — Trois volumes in-12..... 10 fr. 50
- Esquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la psychologie et l'histoire,** par AUGUSTE SABATIER, doyen de la Faculté de théologie de Paris. 8<sup>e</sup> édition. — Un volume in-8°..... 7 fr. 50
- Les Religions d'autorité et la Religion de l'Esprit,** par le même 3<sup>e</sup> édition. Un volume in-8°..... 7 fr. 50
- La Doctrine de l'Expiation et son Evolution historique,** par le même. — Un volume in-12..... 1 fr. 50
- Publications diverses sur le Fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel,** par EUG. MENÉGOZ, professeur à la Faculté de théologie de Paris. — Un volume in-8°..... 7 fr. 50
- Jésus-Christ, sa personne, son autorité, son œuvre,** par EDMOND STAPPER, Doyen de la Faculté de théologie de Paris — Trois volumes in-12..... 10 fr.
- La Descente aux Enfers.** — Etude de pensée religieuse, d'art et de littérature, par JEAN MONNIER, professeur à la Faculté de théologie de Paris. — Un volume grand in-8° avec gravures..... 7 fr. 50
- L'Apôtre Paul et Jésus-Christ,** par MAURICE GOGUEL, docteur en théologie. — Un volume grand in-8°..... 7 fr. 50
- Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel,** par le même. — Un volume grand in-8°..... 6 fr.